

Arbeiten zum spätantiken
und koptischen Ägypten

Bernd Witte

Das Ophiten-diagramm nach Origenes' Contra Celsum VI 22–38

OROS VERLAG

Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten

Herausgegeben von
Prof. Dr. Martin Krause

6

Bernd Witte, **Das Ophitendiagramm nach Origenes' Contra Celsum VI 22 - 38.** Oros Verlag, Altenberge 1993, 163 S., DM 45,80. ISBN 3-89375-090-8

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im Wintersemester 1985/86 von der damaligen Sektion Theologie der Humboldt-Universität zu Berlin als Diplomarbeit angenommen und einige Monate später vom Rektor der Universität mit dem Humboldtpreis ausgezeichnet. Ich habe sie vor der Drucklegung noch einmal gründlich überarbeitet und aktualisiert.

Das Manuskript hat eine längere Geschichte. Es sollte zuerst in der Reihe Quellen Neue Folge der Evangelischen Verlagsanstalt Berlin veröffentlicht werden. Jedoch war dem Verlag aus Kostengründen keine befriedigende Gestaltung des griechischen Textes möglich. Darauf sollte es mit einigen Veränderungen in der Reihe Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur des Akademie Verlages erscheinen. Doch auch dessen Arbeit wurde von der Änderung der politischen Verhältnisse in Deutschland seit 1989 betroffen, weshalb die Veröffentlichung des bereits in den Publikationsplan aufgenommenen Manuskriptes von den Herausgebern der Reihe zurückgestellt wurde.

Der Gegenstand der Arbeit, das Ophitendiagramm, stößt bereits seit der Mitte des 18. Jahrhunderts bei Kirchenhistorikern und Gnosisforschern auf lebhaftes Interesse. Es handelt sich um eine Zeichnung mit schriftlichen Zusätzen, die der Platoniker Celsus in seiner Streitschrift als Beispiel für eine christliche Weihe anführt und die von Origenes in seiner Antwort der gnostischen Sekte der Ophianer zugeschrieben wird. Die Zeichnung selbst ist nicht erhalten, dafür Beschreibungen durch Celsus und Origenes, sowie Zitate aus den schriftlichen Zusätzen. Sie sind überliefert in Contra Celsum VI 22 – VI 38.

Die Arbeit basiert auf einem griechischen Text, bei dessen Erstellung ich die Texte der maßgeblichen Editionen gründlich überprüft und darüber hinaus die Abschnitte, welche auf unterschiedliche Quellen zurückgehen, verschiedenartig gekennzeichnet habe. Gegenübergestellt habe ich ihm meine deutsche Übersetzung. Alle sogenannten Einleitungsfragen, die die Textgrundlage der Überlieferung und das Ophitendiagramm selbst betreffen, wurden von mir noch einmal gründlich diskutiert. Die Probleme der Datierung des Ophitendiagramms, seiner Zuordnung zu einem gnostischen System und seiner Gattung konnte ich durch die Auswertung gnostischer Texte aus seinem religionsgeschichtlichen Umfeld weitgehend lösen. Im Kommentarteil habe ich die Aussagen des Celsus, des Origenes

und der Ophianer Abschnitt für Abschnitt besprochen. Den Rahmen des Kommentars bilden Umfang und Qualität der Überlieferungen; seinen eigentlichen Gegenstand die Informationen, welche das Ophitendiagramm und die Ophianer betreffen. Das Konstruktionsprinzip des Ophitendiagramms habe ich mit 3 Abbildungen verdeutlicht.

Für seine Betreuertätigkeit bei der Abfassung der Arbeit danke ich Herrn Prof. Dr. Dr. Hans-Martin Schenke von der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin.

In gleichem Maße danke ich Herrn Dr. Wolfgang Ullmann, ehemals Dozent für Kirchengeschichte am Sprachenkonvikt der Evangelischen Kirche in Berlin, für wertvolle Anregungen.

Herrn Prof. Dr. habil. Hans-Dieter Döpmann von der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin danke ich für die Hinweise in seinem Gutachten. Sie fanden Eingang in das Druckmanuskript.

Ebenfalls möchte ich mich bei Herrn Dr. sc. Jürgen Dummer von der Arbeitsstelle GCS - TU der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften bedanken. Er gab mir wichtige Ratschläge für die Beurteilung der Textausgaben.

Für seine Beratung in Sachfragen und für das Mitlesen der Korrekturen danke ich Herrn Hans-Udo Rosenbaum von der Patristischen Arbeitsstelle der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

Nicht zuletzt danke ich Frau Dr. Eugenia Smagina vom Institut für Orientforschung der Russischen Akademie der Wissenschaften in Moskau und Herrn Dr. Siegfried Richter von der Arbeitsstelle für Manichäismusforschung der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster für das Mitlesen der Korrekturen und für ihre unschätzbare Hilfe bei der Anfertigung der Abbildungen.

Besonderer Dank gebührt schließlich Herrn Prof. Dr. Dr. Martin Krause von der Philosophischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster für seine wertvolle Beratung in Sachfragen und für die Aufnahme der Arbeit in die von ihm herausgegebene Reihe.

Die Arbeit wurde gedruckt mit Unterstützung der Brigitte und Martin Krause Stiftung.

Münster, den 12.11.1993

Bernd Witte

Inhaltsverzeichnis

VORWORT .... **I**

INHALTSVERZEICHNIS **1**

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS **2**

1. VORBEMERKUNG **4**

2. EINLEITUNG **5**

2.1. Bemerkungen zur Forschungsgeschichte 5
2.1.1. Celsus *5*
2.1.2. Das Ophitendiagramm *9*
2.2. Probleme der Textkritik 14
2.2.1. Bemerkungen zur Überlieferung von Contra Celsum *14*
2.2.2. Die wichtigsten Textausgaben *16*
2.2.3. Bemerkungen zur Kennzeichnung der unterschiedlichen Textabschnitte *18*
2.2.4. Bemerkungen zum griechischen Text *20*
2.2.5. Bemerkungen zur deutschen Übersetzung *21*
2.3. Überlegungen zur kritischen Aufarbeitung des Ophitendiagramms 23
2.3.1. Zur Datierung und zur Zuordnung zu einem gnostischen System *23*
2.3.2. Zur Problematik einer „Gattungsbestimmung“ *30*

3. DIE ÜBERLIEFERUNG BEI ORIGENES CONTRA CELSUM VI 22-38 .... **39**

3.1. Sigla 39
3.2. Text und Übersetzung 42
3.3. Erläuterungen zum Text 84

4. SCHLUßBEMERKUNG **138**

5. ANHANG **140**

5.1. Rekonstruktionsversuch des Ophitendiagramms, graphische Darstellungen 140
Abbildung 1 .... *141*
Abbildung 2 .... *142*
Abbildung 3 .... *143*
5.2. Erklärungen zu den graphischen Darstellungen 143
5.2. Erklärungen zu den graphischen Darstellungen 144

6. LITERATURVERZEICHNIS **149**

6.1. Quellen (Originaltexte und Übersetzungen) 149
6.2. Monographien, Aufsätze und Lexikonartikel 154

7. PERSONEN- UND SACHREGISTER **164**

Abkürzungsverzeichnis

Die Abkürzungen werden außer den üblichen und selbstverständlichen nach dem Abkürzungsverzeichnis der TRE, zusammengestellt von S. Schwertner, Berlin / New York 1976, vorgenommen.

Monographien und Aufsätze werden in der Regel mit Verfassernamen und Kurztitel zitiert. Aufsätze in Zeitschriften werden mit Verfassernamen und Kurztitel, Angabe der Zeitschrift und ihres Jahrgangs, Lexikonartikel mit Verfassernamen, Angabe des Lexikons und der Bandzahl nachgewiesen. Die vollständigen Angaben sind dem Literaturverzeichnis zu entnehmen.

Außerdem werden folgende Abkürzungen, welche für die Arbeit von genereller Bedeutung sind, benutzt:

AJ	Das Apokryphon des Johannes (NHC II,1; NHC III,1; NHC IV,1; BG 2; Parallele Irenäus adv. haer. I 29,1-4 zu BG 2 p. 26,6-44,19).
BG 2	Till, W./Schenke, H.-M. (Neubearbeitung), Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502 (TU 60), 2. Auflage Berlin 1972, 2. Schrift = AJ.
Bor I	Borret, M., Origène. Contre Celse I. Livres I et II (SC 132), Paris 1967.
Bor II	Borret, M., Origène. Contre Celse II. Livres III et IV (SC 136), Paris 1968.
Bor III	Borret, M., Origène. Contre Celse III. Livres V et VI (SC 147), Paris 1969.
Bor IV	Borret, M., Origène. Contre Celse IV. Livres VII et VIII (SC 150), Paris 1969.
Bor V	Borret, M., Origène. Contre Celse V. Introduction (SC 227), Paris 1976.
Br	Codex Brucianus.
f.	und die folgende.
ff.	und die folgenden.
HA	Die Hypostase der Archonten (NHC II,4).
Hippolyt, ref.	Hippolyt, Refutatio omnium haeresium.
Irenäus, adv. haer.	Irenäus, adversus haereses.

KE	Koetschau, P., Origenes Werke I (GCS 2), Leipzig 1899. – Einleitung: B. Die acht Bücher gegen Celsus. S. XXII-LXXIV.
Kö	Koetschau, P., Origenes Werke II (GCS 3), Leipzig 1899.
KT	Koetschau, P., Die Textüberlieferung der Bücher des Origenes gegen Celsus (TU 6), Leipzig 1889.
KÜ	Koetschau, P., Hrsg. und Übers., Des Origenes acht Bücher gegen Celsus II. Buch V-VIII (BKV 53), München 1927.
NHC	Nag-Hammadi-Codex.
StelSeth	Die drei Stelen des Seth (NHC VII,5).
UW	Vom Ursprung der Welt (NHC II,5).

Die Sigla des textkritischen Apparates sind im Abschnitt 3.1. dem Text von Contra Celsum VI 22-38 vorangestellt worden.

1. Vorbemerkung

Das rationale Denken, das heute weitgehend unsere Wirklichkeitsauffassung und unser Handeln bestimmt, wird oft ausschließlich als ein Erbe der griechischen Philosophie angesehen. Weniger Beachtung findet in diesem Zusammenhang die christliche Theologie. Sie hat aber mit ihren Dogmen und rationalen Lehrsystemen das Überdauern jener Philosophie erst ermöglicht und mit ihrer unterschwelligen Wirkung die Lebensführung großer Bevölkerungsschichten in Ländern mit christlicher Kultur nachhaltig rationalisiert.

Zur Beantwortung der Frage, wie es zur Entstehung von christlichen Dogmen und rationalen theologischen Lehrsystemen kommen konnte, ist ein Blick auf die ersten großen Auseinandersetzungen hilfreich, welche zwischen frühen Christen und Anhängern einer fast gleichzeitig mit dem Christentum aufkommenden Religiosität, der Gnosis, geführt wurden. Bei diesen Auseinandersetzungen kam es auf Seiten der Christen zu einer Einigung darüber, welche christlichen Überlieferungen zur verbindlichen Glaubensgrundlage werden sollten: zur Abgrenzung des neutestamentlichen Kanons; und es kam zu Festlegungen darüber, wie diese Überlieferungen zu interpretieren seien: zu dogmatischen Lehraussagen. Bei der Formulierung der letzteren aber wurde von christlichen Theologen in hohem Maße an das Denken der antiken Philosophie angeknüpft, wodurch die rationalen Elemente jenes Denkens schon für frühe dogmatische Aussagen prägend wurden[1]

Ein Beispiel dafür, wie diese Auseinandersetzungen geführt wurden, gibt die hier zu behandelnde Überlieferung, Origenes, Contra Celsum VI 22 – 38. Celsus als platonisierender Philosoph, Origenes als Theologe, der der platonischen Philosophie seiner Zeit nahe stand, und die Gnostiker, die das Ophitendiagramm gebrauchten, waren eigentlich durch die allen

[1] Zum Einfluß der Gnosis auf den Beginn der christlichen Dogmenbildung siehe K. Rudolph, Gnosis, S. 396-402. Ausführlich auf die Reaktion der Kirchenväter auf gnostische Lehren geht B. Aland ein in ihrem Aufsatz Gnosis und Kirchenväter, in: dieselbe, Hg., Gnosis. Festschrift für Hans Jonas, S. 158-215.

dreien gemeinsame Mystik miteinander verbunden[2]. Aber Celsus hatte mit dem Ophitendiagramm ein charakteristisches Beispiel gnostischen Denkens zum Gegenstand seiner gegen Juden und alle Arten von Christen gerichteten Polemik gemacht. Und es zeigt sich, daß Origenes, der die Christen gegen die Vorwürfe des Celsus verteidigen wollte, mit diesem in der Ablehnung der Gnostiker übereinstimmt. Er nimmt die Argumente auf, mit denen sein Widerpart die Gnostiker angreift, und weist sie nicht einfach nur ab, weil sie die Christen nicht treffen, sondern er verstärkt sie meistens noch weiter, um sie dann von sich aus gegen die Gnostiker zu richten.

Die folgende Untersuchung zeigt darum auch die tiefe Kluft, die in der Spätantike bestand, zwischen dem weitgehend rational geprägten Denken der platonischen Philosophie und der von ihr beeinflußten christlichen Theologie auf der einen Seite und der diesem rational geprägten Denken völlig entgegengesetzten Wirklichkeitsauffassung der Gnostiker auf der anderen Seite.

2. Einleitung

2.1. Bemerkungen zur Forschungsgeschichte[3]

2.1.1. Celsus

In seiner Habilitationsschrift aus dem Jahre 1928 „Das Bild vom nichtgnostischen Christentum bei Celsus“ gibt W. Völker einen umfassenden Überblick über

---

[2] Zur Problematik der Mystik und vor allen Dingen zu jener Heilstechnik, die sie in der Praxis erst ermöglicht, zur Kontemplation, siehe die immer noch interessanten Ausführungen von M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, S. 321 [303] – 348 [330] (Die Erlösungswege und ihr Einfluß auf die Lebensführung).

[3] Es ist nicht meine Absicht, hier eine vollständige Aufarbeitung aller wissenschaftlichen Diskussionen innerhalb der angeschnittenen Problemkreise zu bieten. Vielmehr möchte ich einleitend auf die Schwerpunkte der Forschung und auf die Literatur, welche die Forschung am nachhaltigsten beeinflußt hat, hinweisen. Zusätzliche Informationen zur Forschungsgeschichte und Hinweise auf weiterführende Literatur zu Detailfragen gebe ich auch in den folgenden Abschnitten, soweit sie für die zu behandelnden Themen von Belang sind.

150 Jahre Celsusforschung[4]. Die Zuordnung der Argumentationsweise des Celsus zu einer bestimmten Richtung hellenistischer Philosophie[5], der Entstehungsort[6] und die Entstehungszeit[7] sowie die Rekonstruierbarkeit[8] des Ἀληθὴς λόγος, seiner Schrift gegen die Christen, die Origenes[9] zu widerlegen suchte – das waren für lange Zeit die wichtigsten Probleme, welche in den wissenschaftlichen Diskussionen behandelt wurden. Auf eine Aufzählung der entsprechenden Arbeiten und Standpunkte möchte ich hier verzichten, da Völker sie ausführlich diskutiert. Die Arbeit Völkers hat das Bild des Christentums zum Gegenstand, gegen das Celsus so heftig polemisiert, weshalb ihre Ergebnisse auch im Hinblick auf eine Datierung der Celsusschrift wichtig werden können[10].

[4] Siehe W. Völker, Das Bild vom nichtgnostischen Christentum, S. 7ff.

[5] Siehe W. Völker, Das Bild vom nichtgnostischen Christentum, S. 10f.

[6] Siehe W. Völker, Das Bild vom nichtgnostischen Christentum, S. 11f.

[7] Siehe W. Völker, Das Bild vom nichtgnostischen Christentum, S. 12.

[8] Siehe W. Völker, Das Bild vom nichtgnostischen Christentum, S. 13.

[9] Einen Überblick über die neuere Origenesforschung von G. Tomasius (Origenes, Ein Beytrag zur Dogmengeschichte des dritten Jahrhunderts, Nürnberg 1837) bis P. Nautin (Origène, Paris 1977) gibt U. Berner in seiner forschungsgeschichtlichen Spezialpublikation „Origenes". Eine ausführliche Bibliographie der wichtigsten Origenesliteratur von den Anfängen bis zum Jahre 1969 hat H. Crouzel unter dem Titel Bibliographie critique d'Origène zusammengestellt. Sie findet ihre Fortsetzung in seinem Artikel The Literature on Origen 1970-1988, in: ThS 49/1988, S. 499-516. Darüber hinaus bespricht er unter der Rubrik Chronique origiénne jährlich im BLE die wichtigsten Neuerscheinungen. Ausführliche Angaben zu den laufenden Neuerscheinungen finden sich in den jeweiligen Übersichten der aktuellen Bände der Année philologique und der Bibliographia patristica.

[10] Siehe dazu unten unter Pkt. 2.3.1.

Als wesentlicher Beitrag zur Celsusforschung muß auch der Rekonstruktionsversuch des griechischen Celsustextes durch R. Bader, der unter dem Titel „Der ΑΛΗΘΗΣ ΛΟΓΟΣ des Kelsos“ im Jahre 1940 erschien, hervorgehoben werden. Bader[11] zeigt auf, wie der Celsustext durch Origenes[12] bei dessen Widerlegungsversuch behandelt wurde, und er diskutiert im einzelnen die mutmaßlichen Auslassungen, Verkürzungen und Wiederholungen des Celsustextes in der Überlieferung bei Origenes. Auf diese Weise kommt er nahe an die Grenzen der Rekonstruierbarkeit der Celsusschrift heran[13].

Wichtige Impulse auf die Celsusforschung gingen von einer englischen Übersetzung aus „Origen: Contra Celsum, translated with an Introduction and Notes“, die H. Chadwick im Jahre 1953 herausgab[14]. Angeregt durch Chadwicks Übersetzung und gestützt auf die Textrekonstruktion von Bader, begann C. Andresen seine gründliche Untersuchung der Schrift des Celsus und des geistesgeschichtlichen Umfeldes der darin enthaltenen Polemik gegen die Christen, die 1955 unter dem Titel „Logos und Nomos“ erschien[15]. Neben neuen kritischen Argumenten, die Andresen zur Rekonstruktion der Celsusschrift anführte[16], übte auch seine Herausarbeitung des relativ eigenständigen Denkens des Celsus innerhalb der Schulphilosophie des mittleren Platonismus[17] große Wirkung auf die Celsusforschung aus.

---

[11] Einleitend gibt R. Bader, Der ΑΛΗΘΗΣ ΛΟΓΟΣ des Kelsos, S. 5-10, einen Einblick in die langandauernde Diskussion um die Rekonstruierbarkeit der Celsusschrift.

[12] Siehe R. Bader, Der ΑΛΗΘΗΣ ΛΟΓΟΣ des Kelsos, S. 10-38.

[13] Eine kritische Würdigung des Rekonstruktionsversuchs des Ἀληθής λόγος in der Arbeit Baders gibt M. Borret; siehe Bor V, S. 145-148.

[14] Eine ausführliche Rezension dieser Ausgabe bietet M. Borret, Bor V, S. 151f. Inzwischen ist die Übersetzung Chadwicks in der 3. Auflage von 1980 erschienen, nach der ich im folgenden zitiere.

[15] Eine ausführliche Rezension gibt M. Borret; siehe Bor V, S. 153-182.

[16] Siehe C. Andresen, Logos und Nomos, S. 1-48.

[17] Siehe C. Andresen, Logos und Nomos, S. 153-182.

Auf weitere Untersuchungen von Quellen und Tendenzen der Celsusschrift ging M. Borret ein[18] , und zwar im letzten, 1976 herausgegebenen Band seiner für die Reihe „Sources chrétiennes“ besorgten Neuausgabe der Schrift des Origenes gegen Celsus[19]. Dieser enthält unter anderem eine umfassende Darstellung und Diskussion der wichtigsten Problemfelder der neueren Celsusforschung[20].

Die forschungsgeschichtlichen Problemstellungen der neueren Zeit wurden von K. Pichler in seiner Dissertation „Streit um das Christentum“ von 1979 noch einmal in aller Breite dargestellt und kritisch analysiert[21]. Zwei neuere, ausführlich eingeleitete Übersetzungen der Celsusschrift – L. Rougier, Celse contre les chrétiens, aus dem Jahre 1977 und R. J. Hoffmann, Celsus. On the True Doctrine, aus dem Jahre 1987 – zeugen davon, daß heute die Bedeutung, welche Celsus und als seinem Gegenpart auch Origenes innerhalb der platonischen Schulphilosophie seiner Zeit zuzumessen ist, in zunehmendem Maße Gegenstand wissenschaftlichen Interesses wird[22].

---

[18] Bor V, S. 183-198.

[19] Zu dieser Ausgabe siehe unten unter Pkt. 2.2.2.

[20] Bor V, S. 9-246.

[21] Siehe K. Pichler, Streit um das Christentum, S. 5-101.

[22] Zu dieser Thematik siehe außerdem: H. Dörrie, Die platonische Theologie des Kelsos in ihrer Auseinandersetzung mit der christlichen Theologie auf Grund von Origenes c. Celsum 7,42ff. (1967), in: derselbe, Platonica Minora, S. 229-262; oder die beiden Aufsätze von W. Ullmann: Der Beitrag des Celsus und des Origenes zur Geschichte der Platoninterpretation, in: Rogge, J./Schille, G., Hg., Theologische Versuche VIII, S. 77-83; und: derselbe, Die Bedeutung der Gotteserkenntnis für die Gesamtkonzeption von Celsus’ Logos alethes, in: Livingstone, E. A., Hg., Studia Patristica Vol. XIV, S. 180-188. Ausführlich beschreibt K. Pichler, Der Streit um das Christentum, S. 103-300 die Standpunkte und Argumentationsweisen des Celsus und des Origenes.

Einen grundsätzlichen Überblick über den antiken Platonismus, in dem auch die Positionen des Celsus und des Origenes berücksichtigt sind, geben die aus dem Nachlaß von H. Dörrie herausgegebenen Studien, die in drei voluminösen Bänden unter dem Haupttitel Der Platonismus in der Antike erschienen sind.

2.1.2. Das Ophitendiagramm

Einen allgemein gehalten Abriß der Gnosisforschung der Neuzeit von ihren Anfängen bis zum gegenwärtigen Stand gibt K. Rudolph in seiner bekannten Übersichtsdarstellung „Die Gnosis", deren 1. Auflage 1977 erschien[23]. Dort wird deutlich, daß infolge des Handschriftenfundes von Nag Hammadi im Jahre 1945[24] viele neue Impulse auf die Gnosisforschung[25] ausgegangen sind. Erstens nahm die Quantität der diesbezüglichen Publikationen in einem Maße zu, daß selbst die Fachleute Mühe haben dürften, hier auf dem Laufenden zu bleiben[26] . Zweitens änderten sich die Problemstellungen unter dem

[23] Ich zitiere hier und im folgenden nach der aktualisierten 3. Auflage von 1990.

[24] Siehe dazu K. Rudolph, Gnosis, S. 40-58. Umfassende Informationen über den Handschriftenfund von Nag Hammadi gab zuerst M. Krause, Der koptische Handschriftenbestand bei Nag Hammadi: Umfang und Inhalt, in: Mitt.ADAIK 18/1962, S. 121-132, und derselbe, Zum koptischen Handschriftenfund bei Nag Hammadi, in: Mitt.ADAIK 19/1963, S. 106-113. Zur Aufarbeitung des Fundes siehe ebenfalls M. Krause, Die Texte von Nag Hammadi, in: Aland, B., Hg., Gnosis. Festschrift für Hans Jonas, S. 216-243.

[25] Einen Überblick über die Forschungslage in der Zeit vor den Nag Hammadi-Funden gibt K. Rudolph, Gnosis, S. 35-39. Als grundlegend für die Darstellung der Gnosisforschung bis zum Anfang der siebziger Jahre dieses Jahrhunderts soll hier auch die forschungsgeschichtliche Übersicht Rudolphs Erwähnung finden, die in der ThR zwischen 1969 und 1973 unter dem Titel Gnosis und Gnostizismus, ein Forschungsbericht, erschienen ist. In diesem Zusammenhang möchte ich auch auf die umfangreiche Dokumentation hinweisen, die derselbe Autor zur Geschichte der neueren Gnosisforschung, beginnend mit F. C. Baur, ebenfalls unter dem Titel Gnosis und Gnostizismus zusammengestellt hat.

[26] Einen Überblick über die seit den Nag-Hammadi-Funden erschienene Literatur gibt: Scholer, D. M., Nag Hammadi Bibliographie 1948-1969. Fortsetzungen unter dem Titel Bibliographia Gnostica erscheinen seit 1972 bis auf wenige Ausnahmen in jährlichen Folgen in der Zeitschrift Novum Testamentum.

Einfluß des neu zu erschließenden Quellenmaterials[27]. Dies ist für die Diskussion des Ophitendiagramms insoweit von Belang, als unter den Fachleuten hinsichtlich der Einteilung der gnostischen Schulen, bei der man sich bislang im wesentlichen nach den Kirchenvätern richtete[28], eine große Verunsicherung eingetreten ist[29]. Die früher als Ophiten bezeichneten Schulen haben für heutige Forscher oft lediglich gemeinsam, daß in ihrem Kultus und in ihren Überlieferungen der Schlange jeweils eine herausragende Funktion zukommt, ansonsten sind sie oft nur schwer miteinander in Verbindung zu bringen[30]. Es kann hier auf eine Nennung von älteren Arbeiten verzichtet werden, wenn diese die Überlieferung bei Origenes nicht oder nur beiläufig behandeln.

Bereits bei der Anfertigung seiner deutschen Übersetzung von Contra Celsum, erschienen im Jahre 1745[31], ging J. L. von Mosheim mit geistvollen Erklärungen auf die Ausführungen ein,

---

[27] Siehe dazu K. Rudolph, Gnosis, S. 57f; oder ausführlicher: derselbe, Die Nag Hammadi-Texte und ihre Bedeutung für die Gnosisforschung, in ThR 50/1985, S. 1-40.

[28] Zur Einteilung der gnostischen Schulen und zu den Überlieferungen gnostischer Quellen bei den Kirchenvätern siehe K. Rudolph, Gnosis, S. 13-30.

[29] Als ein Beispiel für diese Verunsicherung mag die stark motivgeschichtlich orientierte Beschreibung der Gnosis durch C. Colpe dienen; siehe: C. Colpe, Artikel: Gnosis II (Gnostizismus), in: Klauser, Th., u. a., Hg., RAC XI, Sp. 537-659. Zur Veränderung der Fragestellungen in der Gnosisforschung unter dem Einfluß der Nag Hammadi-Funde siehe auch den Aufsatz von H-M. Schenke, Gnosis: Zum Forschungsstand unter besonderer Berücksichtigung der religionsgeschichtlichen Problematik, in: VF 32/1987, S. 2-21.

[30] Zu diesem Problem siehe G. Kretschmar, Artikel: Ophiten und Naassener, in: Galling, K., Hg., RGG IV, 3. Auflage, Sp. 1659.

[31] Zu dieser Ausgabe siehe unten unter Pkt. 2.2.5.

welche Celsus und Origenes zu der ihnen jeweils vorliegenden Zeichnung mit den jeweiligen schriftlichen Zusätzen – um eine solche handelte es sich nämlich bei dem Ophitendiagramm[32] – gaben[33]. Wenn auch die Auffassungen Mosheims heute überwiegend nicht mehr haltbar sind, so kommt ihm doch die Bedeutung zu, als erster die Überlieferung bei Origenes einer historisch-kritischen Prüfung unterzogen zu haben. Kurze Zeit später widmete Mosheim in seiner aufsehenerregenden Schrift von 1746 „Versuch einer unpartheiischen und gründlichen Ketzergeschichte" bei der Abfassung des Kapitels „Geschichte der Schlangenbrüder der ersten Kirche oder der so genannten Ophiten"[34] der Überlieferung bei Origenes besondere Aufmerksamkeit. Er machte sogar einen Vorschlag zur Konstruktion[35], wagte sich aber nicht an graphische Darstellungen.

Eine wirklich nennenswerte gründliche Bearbeitung des Ophitendiagramms nahm dann erst wieder zu Beginn der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts R. A. Lipsius vor. Er versuchte im 2. Teil seiner Studie „Über die ophitischen Systeme"[36] aus dem Jahre 1864, die einzelnen Abschnitte des Diagramms genau zu beschreiben und zu deuten, bot aber ebenfalls keine graphische Darstellung.

Erwähnung verdient auch eine ausführliche Besprechung der Thematik, die J. Röhm unter den Titeln „Die Ophiten" und „Das ophitische Diagramm" seiner Übersetzung von Contra Celsum anfügte, welche 1877 in der Reihe „Bibliothek der Kirchenväter" erschien[37].

---

[32] Siehe dazu unten unter Pkt. 2.3.

[33] J. L. von Mosheim, Origenes, Vorstehers der christlichen Schulen zu Alexandrien und Ältestens, acht Bücher von der Wahrheit der christlichen Religion wider den Weltweisen Celsus, S. 629-655.

[34] In: J. L. von Mosheim, Versuch einer unpartheiischen und gründlichen Ketzergeschichte, Helmstädt 1746, S. 1-191 (mit eigener Zählung).

[35] J. L. von Mosheim, Schlangenbrüder, S. 178-180; zum Inhalt des Vorschlages siehe weiter unten in den Erläuterungen zu VI 25.

[36] In: ZThW 7/1864, S. 37-57.

[37] J. Röhm, Übers., Des Kirchenschriftstellers Origenes acht Bücher Gegen Celsus. 2. Band (= BKV Origenes 3. Band), S. 533-537 und 537-551. Röhm gab seinen Erörterungen keine Zeichnungen bei. Er blieb auch ohne nennenswerte forschungsgeschichtliche Wirkung.

Im Jahre 1884, zwanzig Jahre nach Lipsius, setzte sich A. Hilgenfeld in seiner „Ketzergeschichte des Urchristentums“ mit dessen Auffassungen zum Ophitendiagramm kritisch auseinander[38]. Er kam dabei zu etwas abweichenden Schlußfolgerungen.

Fast ein halbes Jahrhundert später griff H. Leisegang in der Erstauflage seiner Überblicksdarstellung „Die Gnosis“, erschienen 1924, die Deutungen Hilgenfelds auf[39], interpretierte die Überlieferung bei Origenes aber zusätzlich mittels einer Überlieferung aus dem Baruchbuch des Gnostikers Justin[40]. Dabei kam er zu einer recht originellen Auffassung, die er mit einer detaillierten graphischen Darstellung[41] illustrierte.

Auf diese Interpretation eingehend, widmete T. Hopfner einige Jahre später in seinem 1930 veröffentlichten Beitrag „Das Diagramm der Ophiten“[42] der Überlieferung bei Origenes seine Aufmerksamkeit, wobei er die Auffassungen Leisegangs in wesentlichen Punkten korrigierte und ergänzte. Hopfner gab 4 graphische Darstellungen[43], deren maßgeblichste[44] zwar an die Beschreibung bei Origenes erinnert, aber immer noch einen recht bizarren Eindruck hinterläßt.

Aufgrund der Kritik Hopfners revidierte Leisegang seine Auffassungen von der Überlieferung in Contra Celsum teilweise und nahm einige Korrekturen seiner Interpretation vor, die er in

[38] Siehe A. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums, S. 227-282.

[39] H. Leisegang, Die Gnosis, 1. Auflage, S. 156-174.

[40] Bei Hippolyt, ref. V 26; Übersetzung bei H. Leisegang, Gnosis, 1. Auflage, S. 157-164, Gnosis, 5. Auflage Stuttgart 1985, S. 157-164, und W. Förster, Hg. Gnosis I, S. 71-78.

[41] H. Leisegang, Gnosis, 1. Auflage, S. 169.

[42] In: Charisteria. A. Rzach zum 80. Geburtstag, S. 86-98.

[43] T. Hopfner, Diagramm, (Charisteria) S. 93 Abbildung 1, S. 94 Abbildung 2, S. 95 Abbildung 3, S. 97 Abbildung 4.

[44] T. Hopfner, Diagramm, (Charisteria) S. 95 Abbildung 3.

der 3. Auflage seiner Überblicksdarstellung von 1941[45] darlegte. Besonders deutlich wird die Veränderung der Auffassung Leisegangs bei seiner graphischen Darstellung[46]. Diese kann in ihrer Neufassung als eine weitere Vereinfachung der maßgeblichsten graphischen Darstellung Hopfners angesehen werden. K. Rudolph übernahm die revidierte Auffassung Leisegangs in seine eigene Übersichtsdarstellung fast ohne Änderungen[47]. Aus diesem Grunde braucht bei den folgenden Untersuchungen nur dann eine Auseinandersetzung mit der Auffassung Rudolphs zu erfolgen, wenn dieser zusätzliche Interpretationen zu einzelnen Details bietet.

Zu einem Neuansatz für die Interpretation fand W. Ullmann in seinem Aufsatz „Apokalyptik und Magie im gnostischen Mythos“[48] aus dem Jahre 1980, in dem er die Funktion der bei Origenes beschriebenen Zeichnung deutete[49]. Obwohl Ullmann sich bei der Erklärung noch stark an die Auffassung Leisegangs anlehnte, interpretierte er wesentliche Elemente dieser Zeichnung anders, leider ohne graphische Darstellungen zu geben.

Der Versuch A. J. Welburns, der in seinem 1981 erschienenen Aufsatz „Reconstructing of the Ophite Diagram“[50], ohne Kenntnis von den Anregungen Ullmanns zu haben, eine neue und

---

[45] Wenn ich mich im folgenden auf die revidierte Auffassung Leisegangs beziehe, zitiere ich immer nach der aktuellen 5. Auflage von 1985, deren Seitenzahlen bis auf die Verteilung der Tafeln denen der 3. und 4. Auflage entsprechen.

[46] In der 3. Auflage, auf der Tafel nach S. 160; in der 5. Auflage folgt diese Tafel nach S. 20.

[47] Siehe K. Rudolph, Gnosis, S. 77-79. Rudolph gibt die graphische Darstellung Leisegangs ohne Änderungen wieder, geht aber an anderen Stellen seiner Arbeit auf die Überlieferung in Contra Celsum VI 24 – 38 ein.

[48] In: Tröger, K.-W., Hg., Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis, S. 169-194, besonders S. 187f.

[49] Vgl. W. Ullmann, Apokalyptik und Magie, (Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis) S. 188.

[50] In: NT 23/1981, S. 261-287.

von den Auffassungen Hopfners, Leisegangs und Rudolphs abweichende Konstruktion vornahm, führte in Detailfragen zu interessanten Lösungen[51]. Welburn verkomplizierte die Konstruktion jedoch so stark, daß das der Zeichnung zugrunde liegende Schema, wie es von Celsus und Origenes beschrieben wird, kaum noch erkennbar ist[52].
Wo es mir wichtig erscheint, werde ich, mit Mosheim beginnend, in den Erläuterungen zum Text[53] auf einzelne Auffassungen der früheren Bearbeiter des Ophitendiagramms hinweisen.

2.2. Probleme der Textkritik

2.2.1. Bemerkungen zur Überlieferung von Contra Celsum

Von allen Schriften des umfangreichen Werkes des Origenes[54] muß sich seine Verteidigungsschrift gegen den Ἀληθής λόγος[55] des Celsus[56] wohl für lange Zeit der größten Beliebtheit erfreut haben. Diese allein ist auch von allen seinen größeren Schriften

[51] Siehe die Zeichnungen bei A. J. Welburn, Reconstructing, (NT 23/1981) auf den Seiten 273, 281 und 283.

[52] Das wird besonders deutlich bei der letzten Zeichnung, die das Gesamtbild wiedergeben soll; siehe A. J. Welburn, Reconstructing, (NT 23/1981) S. 283.
K. Rudolph, Gnosis, S. 410 Anm. 23, erwähnt die Arbeit Welburns zwar der Vollständigkeit halber, setzt sich aber nicht weiter mit dessen Auffassungen auseinander.

[53] Siehe unten unter Pkt. 3.3.

[54] Bekannt waren einmal rund 2000 Schriften des Origenes; siehe zum Beispiel B. Altaner/A. Stuiber, Hg., Patrologie, S. 199.

[55] Gebräuchlich ist die Übersetzung „Wahres Wort“, sachlich besser zu begründen wären die Übersetzungen „Wahrheitsgemäßer Beweis“ oder „Wahre Lehre“. Siehe dazu R. Bader, Der ΑΛΗΘΗΣ ΛΟΓΟΣ des Kelsos, S. 1f. mit Anm. 8.

[56] Sie umfaßt insgesamt acht Bücher. Ihr voller Titel lautet: Πρὸς τὸν ἐπιγεγραμμένον Κέλσου ἀληθῆ λόγον (Gegen die „Wahres Wort“ betitelte Schrift des Celsus). Im allgemeinen wird sie mit der lateinischen Kurzbezeichnung Contra Celsum zitiert.

vollständig in griechischer Sprache erhalten[57]. Überliefert ist sie in einer Gruppe von Handschriften, die wahrscheinlich alle von einer gemeinsamen Vorlage aus dem 13. Jahrhundert abhängig sind[58]. Diese wurde im 15. Jahrhundert von Papst Nicolaus V. erworben. Heute wird sie in der Vatikanischen Bibliothek aufbewahrt (cod. Vat. 386 saec. XIII). Weite Passagen aus Contra Celsum, etwa der siebente Teil, sind außerdem indirekt überliefert in der Philokalie[59], einer Blütenlese, die Basilius der Große und Gregor von Nazianz im 4. Jahrhundert aus den Werken des Origenes zusammenstellten[60]. Auf die Auseinandersetzungen darüber, welche Überlieferung den Text von Contra Celsum genauer bewahrt hat[61], braucht an dieser Stelle nicht eingegangen zu werden, denn der hier zu behandelnde Abschnitt (VI 22-38) wurde nicht in die Philokalie aufgenommen[62]. Ebenfalls hier ohne Bedeutung, aber der Vollständigkeit halber dennoch unbedingt zu erwähnen, sind die ältesten erhaltenen Textzeugnisse von Contra Celsum. Es handelt sich dabei um

---

[57] Zu den erhaltenen Schriften des Origenes und zum Stand ihrer Publikation siehe M. Geerard, Clavis Patrum Graecorum I, S. 141 (Nr. 1410) – S. 186 (Nr. 1524), sowie für die laufenden Neuerscheinungen die Übersichten in den Bibliographien Année philologique und Bibliographia patristica.

[58] Zur Überlieferungsgeschichte der vollständigen handschriftlichen Überlieferung von Contra Celsum siehe KT, S. 1-77, und KE, S. LVIII-LXVI.

[59] Siehe dazu KE, S. LVIIIf.

[60] Zur Überlieferungsgeschichte der Philokalie siehe KT, S. 78-143, KE, S. LXVI-LXXI, und J. A. Robinson, Hg., The Philocalia of Origen, S. XIII-XXVIII.

[61] Siehe dazu R. Bader, Der ΑΛΗΘΗΣ ΛΟΓΟΣ des Kelsos, S. 5-10 und Bor I, S. 30-34. Die Auseinandersetzung zum Ende gebracht hat schließlich F. A. Winter mit einer unter dem Titel „Über den Wert der direkten und indirekten Überlieferung von Origenes' Büchern Contra Celsum" in den Jahren 1902-1904 veröffentlichten Arbeit.

[62] Eine Aufstellung der in der Philokalie überlieferten Abschnitte von Contra Celsum mit ihrer Anordnung in der Philokalieausgabe von Robinson bietet M. Borret; siehe Bor V, S. 249f.

recht gut erhaltene Papyri, die 1941 in Tura gefunden wurden[63] und die unter anderem Auszüge aus den Büchern I und II von Contra Celsum enthalten. Die Auswertung des Fundes hat an einigen Stellen zu einer Textrevision geführt[64].

Für den hier zu untersuchenden Abschnitt ist allein die vollständige handschriftliche Überlieferung zu berücksichtigen. Sie weist leider eine Reihe von Unvollkommenheiten auf[65], wodurch viele Konjekturen erforderlich werden. Ich stütze mich bei meiner Bearbeitung des Textes hauptsächlich auf die heute maßgeblichen Ausgaben.

2.2.2. Die wichtigsten Textausgaben

Paul Koetschau hat bei seiner Bearbeitung von Contra Celsum, die 1899 in der Reihe „Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten (drei) Jahrhunderte" erschien[66], alle wichtigen Handschriften der direkten Überlieferung und der Philokalie zur Erarbeitung seines Textes herangezogen, wovon man sich leicht mit einem Blick auf seine diesbezüglichen Untersuchungen[67] überzeugen kann. Er bevorzugte bei seiner Ausgabe den Text

---

[63] Eine erste Schilderung der Fundumstände gibt O. Guéraud, Note préliminaire sur les papyrus d'Origène découverts à Toura, in: RHR 131/1946, S. 85-108. Ergänzend siehe: L. Koenen/L. Doutreleau, Nouvel inventaire des papyrus de Toura, in: RechSR 55/1967, S. 547-564, und L. Koenen/W. Müller-Wiener, Zu den Papyri aus dem Arseniuskloster bei Tura, in: ZPE 2/1968, S. 41-63. Genaue Angaben über den Fund macht auch H.-U. Rosenbaum in: Aland, K./Rosenbaum, H.-U., Hg., Repertorium der Griechischen Christlichen Papyri II, das im Erscheinen begriffen ist.

[64] Für die Ausgabe Bor I-V wurden diese Fragmente berücksichtigt; siehe dazu Bor I, S. 34-43.

[65] Siehe dazu Bor I, S. 43-46.

[66] P. Koetschau, P., Origenes Werke I. Die Schrift vom Martyrium. Buch I-IV Gegen Celsus, und derselbe, Hg., Origenes Werke II. Buch V-VIII Gegen Celsus. Die Schrift vom Gebet (2. Band = Kö). Zu den älteren Ausgaben siehe KE, S. LXXII-LXXIV, und Bor I, S. 27-30.

[67] KT und KE, S. LVIII-LXXI.

der direkten Überlieferung vor dem der Philokalie[68], was zu langanhaltenden Auseinandersetzungen führte[69], in deren Verlaufe er viele seiner textkritischen Entscheidungen noch einmal änderte[70]. Er korrigierte folgerichtig bei seiner deutschen Übersetzung von Contra Celsum für die Reihe „Bibliothek der Kirchenväter", die 1927 erschien[71], den griechischen Text vielfach im Sinne der Überlieferung in der Philokalie. Weitere Konjekturen, die der besseren Verständlichmachung des Inhalts dienen sollten, fügte er daneben ein, so daß seiner Übersetzung eigentlich ein anderer griechischer Text zugrunde lag als der von ihm 1899 edierte.

Jedoch ließ eine neue kritische Ausgabe des griechischen Textes noch lange auf sich warten. Eine solche erschien erst wieder in der Reihe „Sources chrétiennes" in den Jahren 1967-1976. Sie wurde von M. Borret bearbeitet und umfaßt 5 Bände[72]. Borret gibt im ersten Band eine kurze Einführung in die wichtigsten historischen Zusammenhänge und in die wesentlichsten editorischen Probleme[73], wobei er auch die Turapapyri berücksichtigt[74]. Im letzten Band[75] arbeitet er die wichtigste wissenschaftliche Literatur auf und erstellt einen umfangreichen Anhang mit Aufstellungen, die zur textkritischen Arbeit und zur sachlichen Erschließung des Inhalts bequem zu verwenden sind. Aber leider läßt die Ausgabe Borrets in wesentlichen Punkten zu wünschen übrig. Der Editor hat die Hauptzeugen der Textüberlieferung nicht noch einmal abschließend mit seinem Text kollationiert, sondern er verläßt sich

[68] Vgl. KE, S. LXXI.

[69] Siehe dazu R. Bader, Der ΑΛΗΘΗΣ ΛΟΓΟΣ des Kelsos, S. 5-10 und Bor I, S. 30-34.

[70] Zu den näheren Umständen siehe R. Bader, Der ΑΛΗΘΗΣ ΛΟΓΟΣ des Kelsos, S. 6.

[71] P. Koetschau, Übers., Des Origenes acht Bücher gegen Celsus. 1.-2.Band (2. Band = KÜ).

[72] Bor I-V.

[73] Bor I, S. 13-56.

[74] Siehe Bor I, S. 43-46.

[75] 75 Bor V.

so sehr auf Koetschaus Arbeit, daß man manchmal den Eindruck gewinnen kann, es handle sich bei Borrets Ausgabe lediglich um eine Editio minor des Koetschautextes mit einer neuen Auswahl der möglichen Lesarten. Dieser Eindruck drängt sich besonders bei einem Vergleich der Apparate beider Editionen auf.

Ich bin bei meiner Analyse zwar vom Text Borrets ausgegangen (VI 22-38)[76], habe habe ihn aber noch einmal Wort für Wort überprüft. An wenigen Stellen mußte ich Korrekturen vornehmen, die ich im folgenden ausführlich bespreche.

2.2.3. Bemerkungen zur Kennzeichnung der unterschiedlichen Textabschnitte

Auf die Diskussion um den ᾿Αληθής λόγος des Celsus und um seinen Überlieferungszustand in Contra Celsum wurde von mir bereits oben unter forschungsgeschichtlichen Gesichtspunkten hingewiesen. In ihrem Ergebnis kann es heute als gesichert erachtet werden, daß Origenes bei seinem Bemühen um eine Widerlegung des ᾿Αληθής λόγος die Schrift des Celsus abgesehen von einigen Kapiteln am Anfang ziemlich fortlaufend behandelte. Er gab die einzelnen Passagen aber in recht unterschiedlicher Qualität wieder. Teils zitierte er direkt, teils indirekt; teils wiederholte er kürzere Abschnitte, teils nahm er aber auch Kürzungen des Inhaltes vor. Auch sind die Übergänge von Celsuszitat zu Kommentar des Origenes oft fließend[77]. Die Grenze des philologisch Machbaren beim Versuch einer Rekonstruktion des ᾿Αληθής λόγος bilden erstens eine Beschränkung auf das Herausschälen der Celsusfragmente in ihrer origenischen Fassung und zweitens der Versuch ihrer Ordnung nach der möglicherweise ursprünglichen Reihenfolge[78]. Nach eingehender Prüfung der Sachzusammenhänge im Text, Vergleichen mit den

---

[76] Bor III, S. 232-272.

[77] Wie Origenes im einzelnen vorging, analysierten R. Bader, Der ΑΛΗΘΗΣ ΛΟΓΟΣ des Kelsos, S. 11f. und C. Andresen, Logos und Nomos, S. 9-32.

[78] So auch C. Andresen, Logos und Nomos, S. 2.

Textabgrenzungen bei R. Bader[79] und der Auswertung der Textabschnitte, die C. Andresen als zusätzliche Celsusfragmente ansah[80], habe ich mich entschlossen, den Textabgrenzungen von M. Borret, die erheblich von denjenigen im Text Koetschaus abweichen, mit 2 Ausnahmen zu folgen[81]:

1. In VI 25,13f. verstehe ich eine Bezugnahme auf den Behemon als indirektes Celsuszitat[82], da kaum damit zu rechnen ist, daß Origenes hier etwas aus eigener Erfindung dem Celsuszitat hinzufügt.2. In VI 33,5f. sehe ich auch „τὸ ἐπὶ τῶν τοῦ παραδείσου πυλῶν λεγόμενον ὑπὸ τῶν ἀθλίων ἐκείνων“ noch als indirektes Celsuszitat an. Ein Vergleich mit VII 40,22-27[83] zeigt nämlich, daß Celsus die „Anreden an die Torwächter“ doch kennt.

Auf vorauszusetzende Auslassungen von Passagen des Ἀληθής λόγος im zu bearbeitenden Abschnitt von Contra Celsum sowie auf Wiederaufnahmen von bereits zitierten Passagen durch Origenes komme ich aus Zweckmäßigkeitsgründen bei meinen Erläuterungen der entsprechenden Textabschnitte zu sprechen.

Jene Abschnitte, in denen Celsus auf das Ophitendiagramm eingeht, extra zu kennzeichnen, ist überflüssig, da die Richtung der Polemik des Celsus leicht erkennbar ist und da sich deshalb darstellende und interpretierende Abschnitte seiner Ausführungen meist eindeutig voneinander unterscheiden lassen. Anders verhält es sich mit den Ausführungen des Origenes.

---

[79] R. Bader, Der ΑΛΗΘΗΣ ΛΟΓΟΣ des Kelsos, S. 151-160.

[80] Siehe C. Andresen, Logos und Nomos, S. 8-43; für den hier zu bearbeitenden Abschnitt besonders S. 29-31. Andresen, Logos und Nomos, S. 2 mit Anm. 4, wies darauf hin, daß ihm die folgende unveröffentlichte Arbeit zugänglich war: H. O. Schröder, Der Alethes Logos des Celsus. Untersuchungen zum Werk und seinem Verfasser mit einer Widerherstellung des Textes, fertiggestellt: Gießen 1939.

[81] Borret hebt die mutmaßlichen Celsuszitate durch Kursivdruck hervor.

[82] Siehe auch unten unter Pkt. 3.3. meine Erläuterungen zu diesem Kapitel.

[83] Siehe auch unten unter Pkt. 3.3. meine Erläuterungen zu diesem Kapitel.

Hier hebe ich direkte Bezugnahmen auf das Ophitendiagramm sowie die zusätzlichen Informationen, die Origenes über die Ophianer geben will, mit unterschiedlichen Kennzeichnungen hervor. Denn die Struktur seiner Entgegnungen ist viel komplizierter. Sie enthalten gleichermaßen direkte und indirekte Bezugnahmen auf den Ἀληθής λόγος wie auf das Ophitendiagramm, Polemiken gegen Celsus wie gegen die Ophianer, Deutungen und Wertungen der Dinge, über die berichtet wird, und nicht zuletzt theologische Lehrmeinungen, die heute nur noch schwer zu verstehen sind. Ohne eine entsprechende Kennzeichnung der für die Analyse des Ophitendiagramms relevanten Abschnitte müßten alle Textabgrenzungen ausgiebig diskutiert werden, wodurch die Erklärung der Inhalte zwangsläufig mehr in den Hintergrund treten würde. Darum hebe ich neben den direkten und indirekten Celsuszitaten auch die Bezugnahmen des Origenes auf das Ophitendiagramm und seine Hintergrundinformationen über die Ophianer jeweils durch eine besondere Kennzeichnung hervor.

Um den Argumentationsgang des Origenes zu verdeutlichen, dehne ich meine Erläuterungen auch auf jene Passagen aus, die weiter vom Gegenstand der Untersuchung entfernt liegende Erörterungen zum Inhalt haben. In diesen Fällen werde ich mich aber auf das Nötigste beschränken.

2.2.4. Bemerkungen zum griechischen Text

Für die Bearbeitung des für das Ophitendiagramm relevanten Textabschnittes Contra Celsum VI 22 – 38 bin ich vom griechischen Text[84] der Ausgabe M. Borrets[85] ausgegangen. Zum Vergleich herangezogen habe ich den Text von P. Koetschau[86], die Korrekturen Koetschaus in seiner deutschen Übersetzung[87], den griechischen Celsustext, den R. Bader

[84] Gründlich informiert zum Beispiel G. T. Burke, Celsus and Late Second-Century Christianity, S. 28-40, über die Qualität der Überlieferung und die Rekonstruktionsversuche des Ἀληθής λόγος.

[85] Bor III, S. 232-272.

[86] Kö, S. 91-107.

[87] KÜ, S. 123-145.

erarbeitet hat[88], und schließlich auch den von C. Andresen vorausgesetzten Celsustext[89]. Der Text Borrets hat mich im wesentlichen überzeugt. Daher möchte ich nur zwei Änderungen vornehmen:

1. In VI 26,20 lese ich πάνυ vor ὀλίγους, da die Tilgung dieses Wortes nicht im Apparat vermerkt ist. Ich vermute ein Versehen des Herausgebers, der in die Redewendung eine Konjektur eingefügt hat[90].

2. In VI 31,4 lese ich wegen des Kontextes μετὰ το<ῦ> für μετὰ τό. Dabei setze ich voraus, daß das υ im Verlaufe der handschriftlichen Überlieferung verloren gegangen sein könnte oder daß es sich um eine ganz normale Erscheinung des Vokalismus handelt und o für ου geschrieben wurde[91].

Alle sonstigen Entscheidungen Borrets akzeptiere ich aus den oben dargestellten Gründen unter einem gewissen Vorbehalt[92] auch dann, wenn es sich um strittige Stellen handeln könnte.

2.2.5. Bemerkungen zur deutschen Übersetzung

Als J. L. von Mosheim im Jahre 1745 die erste deutsche Übersetzung von Contra Celsum[93] veröffentlichte, legte er das Ergebnis von über zwanzigjähriger Beschäftigung mit dem griechischen Text und mit schon vorliegenden Übertragungen in andere Sprachen vor[94]. Daß

---

[88] R. Bader, Der ΑΛΗΘΗΣ ΛΟΓΟΣ des Kelsos, 151-160.

[89] C. Andresen, Logos und Nomos, S. 29-31.

[90] Vgl. Kö, S. 96, Zeile 22f.: ἐκλοιπόντων καὶ εἰς πάνυ ὀλίγους, mit Bor III, S. 244 – VI 26,19: ἐκλοιπόντων <ἢ> καὶ εἰς ὀλίγους.

[91] Zum Vokalismus ου > o siehe zum Beispiel F. T. Gignac, A Grammar of the Greek Papyri of the Roman and Byzantine Periods, S. 211.

[92] Siehe die Erläuterungen unter Pkt. 2.2.1.

[93] Siehe auch unten unter Pkt. 3.3. meine Erläuterungen zu diesem Kapitel.

[94] Siehe J. L. von Mosheim, Übers., Origenes, Vorstehers der christlichen Schulen zu Alexandrien und Ältestens, acht Bücher von der Wahrheit der christlichen Religion wider den Weltweisen Celsus, Vorrede, S. 2-9.

er damit Maßstäbe setzte, die nur schwer zu überbieten waren, versteht sich fast von selbst. Die Übersetzung Mosheims zeichnet sich vor allem durch die dynamische Wirkung ihres Sprachrhythmus aus, läßt aber auch die erforderliche Genauigkeit bei der Wiedergabe des Inhalts selten vermissen.

Eine beachtliche Leistung stellte auch die 1877 erschienene erste Übersetzung von J. Röhm für die Reihe „Bibliothek der Kirchenväter" dar[95]. Sie mutet bereits modern an, wenn auch die Textgrundlage noch zu wünschen übrig läßt.

P. Koetschau, der sich bis zur Veröffentlichung seiner deutschen Übersetzung im Jahre 1927[96], die ebenfalls in die Reihe „Bibliothek der Kirchenväter" aufgenommen wurde, über 40 Jahre mit dem griechischen Text beschäftigte[97], hat seine Vorläufer, was die Textgrundlage, die Genauigkeit der Übersetzung und das Stilgefühl betrifft, allerdings weit in den Schatten gestellt. Die Behandlung der deutschen Sprache erfolgte zwar nicht mit einer derartigen dichterischen Kraft wie etwa bei Mosheim, sie läßt dafür jedoch sein Ringen um den Gehalt des Textes erkennen[98].

Mit meiner eigenen Übersetzung von Contra Celsum VI 22 – 38 bin ich natürlich den soeben genannten Übersetzungen[99] in hohem Maße verpflichtet. Ich mußte aber auch dem Umstand

---

[95] J. Röhm, Übers., Des Kirchenschriftstellers Origenes acht Bücher Gegen Celsus. 1. und 2. Band (= BKV Origenes 2. und 3. Band).

[96] KÜ.

[97] Man bedenke, daß Koetschau seine ersten textkritischen Untersuchungen (KT) bereits 1889 veröffentlichte, seine Übersetzung (KÜ) erst 1927.

[98] Für die Qualität der Übersetzung Koetschaus spricht auch, daß K. Pichler 1986 noch einmal eine Auswahl der Übersetzung Koetschaus mit eigener Bearbeitung für die Reihe „Schriften der Kirchenväter" herausgab, statt selbst eine neue Übersetzung anzufertigen (K. Pichler, Hg., Origenes gegen Celsus).

[99] Weitere wichtige Übersetzungen nennt M. Borret; siehe Bor I, S. 27-30. Hilfreich war für mich auch die französische Übersetzung, die Borret selbst seiner Ausgabe hinzufügte.

Rechnung tragen, daß die Übersetzung hier neben dem Original stehen sollte. Darum habe ich mich bemüht, den griechischen Text so ins Deutsche zu übertragen, daß er der Vorlage möglichst nahe kommt. Sinngemäße Ergänzungen, die als Verständnishilfen dienen, habe ich in runde Klammern gesetzt.

2.3. Überlegungen zur kritischen Aufarbeitung des Ophitendiagramms

2.3.1. Zur Datierung und zur Zuordnung zu einem gnostischen System

Wie schon weiter oben[100] angedeutet wurde, handelt es sich bei dem hier zu untersuchenden Ophitendiagramm um eine Zeichnung mit schriftlichen Zusätzen. Diese lag Celsus und Origenes in zwei etwas voneinander abweichenden Varianten vor[101]. Da die Informationen, welche Celsus in seinem Ἀληθής λόγος von der Zeichnung gibt, nur bei Origenes überliefert sind, steht das gesicherte Kriterium für eine Festlegung des Terminus ante quem fest: der Abfassungstermin von Contra Celsum. Dieser liegt wahrscheinlich in der Regierungszeit des Kaisers Philippus Arabs (244-249)[102]. Es spricht einiges dafür, daß man noch eine genauere Datierung vornehmen kann, die zum Jahre 248 als Abfassungstermin von Contra Celsum führt[103].

Selbstverständlich muß man voraussetzen, daß Celsus den Ἀληθής λόγος um einige Zeit früher verfaßte und daß die ihm zugängliche Zeichnung zu diesem Zeitpunkt bereits seit längerem in Gebrauch war. Doch hier ist man bei der Datierung weit mehr auf Spekulationen angewiesen. Mit der Problematik einer Datierung des Ἀληθής λόγος hat sich H.-U. Rosenbaum in neuerer Zeit intensiv auseinandergesetzt[104]. Er stellt zu Anfang seiner

---

[100] In den Ausführungen unter Pkt. 2.1.

[101] Siehe dazu auch unter Pkt. 3.3. die Erläuterungen zu VI 30.

[102] Zur Datierung siehe KE, S. XXIIf. und Bor I, S. 15-21.

[103] Siehe Bor I, S. 21.

[104] In seinem Aufsatz: Zur Datierung von Celsus' ΑΛΗΘΗΣ ΛΟΓΟΣ, in: VigChrist 26/1972, S. 102-111.

Betrachtungen fest, daß die Spannweite der Datierungsversuche bemerkenswert groß sei und von Mitte des 1. Jahrhunderts bis in das Jahr 240 reiche[105]. Zuvor konnte sich T. Keim für längere Zeit mit seinem Datierungsvorschlag, der das Jahr 178 als Entstehungsdatum beinhaltete[106], durchsetzen[107]. Es gelang Rosenbaum aber, die Hauptargumente, welche den Datierungsvorschlag Keims stützten, im wesentlichen zu entkräften[108]. Rosenbaum tendiert am Ende seiner Überlegungen dazu, den ʾΑληθής λόγος etwa 20 Jahre früher, um das Jahr 160 herum, zu datieren[109]. Für eine solche Frühdatierung sprechen auch die Untersuchungsergebnisse W. Völkers. Er folgt in seiner Habilitationsschrift der Datierung Keims, setzt als Entstehungsdatum des ʾΑληθής λόγος also das Jahr 178 voraus. Am Ende seiner Untersuchungen kommt er aber zu dem Schluß, Celsus zeichne anscheinend ein archaisches Bild vom Christentum seiner Zeit und berücksichtige viele Merkmale der Kirche um 180 nicht, denn er kenne weder einen neutestamentlichen Kanon noch eine apostolische Sukzession[110]. Auch die Ansicht Andresens, Celsus reagiere in seinem ʾΑληθής λόγος direkt auf Justin[111], könnte für eine Datierung des ʾΑληθής λόγος auf die Zeit

---

[105] Siehe H.-U. Rosenbaum, Zur Datierung von Celsus' ΑΛΗΘΗΣ ΛΟΓΟΣ, (VigChr 26/1972) S. 102.

[106] Siehe T. Keim, Celsus' wahres Wort, S. 267.

[107] Zur Diskussion um den Vorschlag Keims siehe H.-U. Rosenbaum, Zur Datierung von Celsus' ΑΛΗΘΗΣ ΛΟΓΟΣ, (VigChr 26/1972) S. 103.

[108] Rosenbaum stützt sich überwiegend auf philologische Argumente. Auf Einzelheiten seiner Argumentationen möchte ich hier nicht eingehen, dafür aber seine These mit dem Hinweis auf weitere Indizien, die für sie sprechen, untermauern. Gegen die Schlußfolgerungen Rosenbaums erhebt G. T. Burke, Celsus and Late Second-Century Christianity, S. 52-54, Einwände, die meines Erachtens wenig überzeugend sind.

[109] Vgl. H.-U. Rosenbaum, Zur Datierung von Celsus' ΑΛΗΘΗΣ ΛΟΓΟΣ, (VigChr 26/1972) S. 110f.

[110] Siehe W. Völker, Das Bild vom nichtgnostischen Christentum, S. 94f.

[111] Siehe dazu C. Andresen, Logos und Nomos, S. 357f. Auf diese Ansicht Andresens bezieht sich auch H.-U. Rosenbaum, Zur Datierung von Celsus' ΑΛΗΘΗΣ ΛΟΓΟΣ, (VigChr 26/1972) S. 111.

um 160 sprechen[112]. Damit ließe sich der Terminus ante quem für die Datierung des Ophitendiagramms auf ungefähr 160 festlegen.

Eine Festsetzung des Terminus post quem kann nur vorgenommen werden, wenn sich Anhaltspunkte dafür finden lassen, seit wann ein religiöses Denken, wie es im Ophitendiagramm seinen Niederschlag findet, vorstellbar ist. Besondere Hinweise auf historische Ereignisse, die eine Datierung erleichtern könnten, lassen sich nämlich nicht in der entsprechenden Überlieferung bei Origenes finden. Daher bleibt nur die Möglichkeit offen, über eine Zuordnung des vorhandenen Materials zu einem der uns bekannten gnostischen Systeme Rückschlüsse auf den frühestmöglichen Entstehungszeitpunkt zu ziehen. Die erhofften Erkenntnisse über eine Systemzugehörigkeit lassen sich darüber hinaus zu weiterführenden Analysen nutzen.

Ein wesentliches Merkmal der Gnosis ist ihr Dualismus. Er drückt sich in dem Glauben aus, das innerste „Selbst“[113] der zur höheren Erkenntnis fähigen Menschen gehöre einem anderen Wirklichkeitsbereich an, welcher über der empirischen Wirklichkeit stehe[114]. Diese Grundkonzeption wird mit unterschiedlichen mythologisch gestalteten Kosmogonien,

[112] Man rechnet mit einer Entstehung der Schriften Justins zwischen 150 und 165, siehe dazu zum Beispiel B. Altaner/A. Stuiber, Hg., Patrologie, S. 66f.

[113] Zum Begriff des „Selbst“ des Gnostikers, der sich in der Gnosisforschung als Terminus technicus durchgesetzt hat, siehe K. Rudolph, Gnosis, S. 99. Ausführlich behandelt G. Quispel in seinem Aufsatz Das ewige Ebenbild des Menschen, in: derselbe, Gnostic Studies I, S. 140-157, Ursprünge und Bedeutung der gnostischen Vorstellung vom Selbst.

[114] Zur gnostischen Anthropologie siehe K. Rudolph, Gnosis, S. 98-131. Ausführlich auf Detailfragen gehen ein die Beiträge in: Nagel, P., Hg., Studien zum Menschenbild in Gnosis und Manichäismus. Einen kurzen Abriß der Themenkreise gibt K.-W. Tröger in seinem Aufsatz Die gnostische Anthropologie, in: Kairos 23/1981, S. 31-42.

Kosmologien und Anthropogonien begründet. Darum bieten die jeweils charakteristischen Elemente von Kosmogonie und Kosmologie gute Ansatzpunkte für die Zuordnung einzelner gnostischer Überlieferungen zu größeren „Systemen“. Wenn die Konzeptionen derartiger Systeme auch zwangsläufig den Charakter idealtypischer Konstruktionen haben[115], so sind sie doch für die Forschung gerade da unentbehrlich, wo es darum geht, konkrete gnostische Überlieferungen hinsichtlich ihrer Geschichte oder ihrer historischen Wirksamkeit einzuordnen und schwer verständliche Aussagen zu deuten.

Die empirische Wirklichkeit erklärt sich der Gnostiker als eine von tiergestaltigen Archonten beherrschte niedere Welt. Namen und Tiergestalten der Archonten weichen in den einzelnen Überlieferungen etwas voneinander ab. Fragt man nun zum Zwecke der Einordnung in ein System nach kosmogonischen oder kosmologischen Elementen, die im Ophitendiagramm zu finden sind, so bietet es sich an, die von den Archonten in VI 30 – 32[116] überlieferten Namen und Tiergestalten mit den Archontennamen und Tiergestalten zu vergleichen, welche sich in anderen gnostischen Überlieferungen finden lassen. Dabei kann man eine gewisse Übereinstimmung mit den Archontennamen in dem von Irenäus (adv. haer. I 30,1-15) beschriebenen System der Ophiten feststellen[117]. Diese Ähnlichkeit war – neben der herausragenden Bedeutung der Schlange – der entscheidende Grund dafür, daß man vor den Papyrusfunden von Nag Hammadi auch die von Origenes so genannten Ophianer als Ophiten bezeichnete, weshalb auch der hier benutzte Name Ophitendiagramm für die Zeichnung, die Celsus und Origenes vorlag, gebräuchlich wurde[118]. Andere gnostische Schriften lassen jedoch ebenfalls größere Gemeinsamkeiten erkennen. Die bestbezeugte gnostische Schrift,

---

[115] Interessante Systematisierungsvorschläge finden sich zum Beispiel bei R. Haardt, Die Gnosis, S. 12-29.

[116] Siehe dazu auch oben unter Pkt. 3.3. die Erläuterungen zu diesen Kapiteln.

[117] Siehe dazu unten unter Pkt. 3.3. die Erläuterungen zu VI 31.

[118] Der Gebrauch des eingeführten Namens „Ophitendiagramm“ läßt sich aber auch weiterhin damit rechtfertigen, daß eine Selbstbezeichnung der Sekte wahrscheinlich nicht überliefert ist.

das Apokryphon des Johannes (AJ)[119], weist gewisse Ähnlichkeiten bei den Namen der Archonten (dort als Namen der Himmelskönige bezeichnet) und deren Tiergestalten auf[120]. Größere Gemeinsamkeiten bestehen außerdem mit der bei Nag Hammadi gefundenen Schrift Vom Ursprung der Welt (UW = NHC II,5). Die Ähnlichkeit der Archontennamen ist etwa so groß wie bei den Ophiten des Irenäus; der erste Archont ist wie im Ophitendiagramm löwengestaltig, daß auch die anderen Archonten eine Tiergestalt haben, wird vorausgesetzt[121]. Aufgrund der Gemeinsamkeiten mit AJ und UW läßt sich eine Verwandtschaft des Ophitendiagramms mit vielen in einer breiten sethianischen Tradition stehenden gnostischen Schriften[122] vermuten.

Sollte die Vermutung von H.-M. Schenke zutreffen, der den Ursprung von in diesen Schriften gepflegten Lehrtraditionen auf den samaritanischen Sektenstifter Dositheus[123] zurückführen möchte[124], dann wäre damit der Ausgangspunkt zur Bestimmung des Terminus post quem für die Datierung des Ophitendiagramms gegeben. Nach den Nachrichten bei den Kirchenvätern handelt es sich bei Dositheus entweder um den direkten Vorgänger von

[119] Das AJ ist in vier Versionen überliefert (BG 2; NHC II,1; NHC III,1; NHC IV,1). Hinzu kommt eine kurze Parallele bei Irenäus adv. haer. I 29 zu BG 2 p. 26,6-44,19. In deutscher Übersetzung stellt M. Krause die beiden letztgenannten Paralleltexte einander gegenüber; in: Förster, W., Hg., Die Gnosis. 1. Band, S. 133-141.

[120] Siehe dazu unter Pkt. 3.3. die Erläuterungen zu VI 30 und VI 32.

[121] Siehe dazu unter Pkt. 3.3. die Erläuterungen zu VI 30.

[122] Zum Sethianismus siehe zum Beispiel die Beiträge in: Layton, B., Hg., The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale. Vol. II: Sethian Gnosticism.

[123] Zur Rolle der Dositheaner innerhalb des Samaritanertums siehe auch den Aufsatz von W. Beltz: Samaritanertum und Gnosis, in: Tröger, K.-W., Hg., Gnosis und Neues Testament, S. 89-96.

[124] Siehe dazu H.-M. Schenke, Das sethianische System nach den Nag-Hammadi-Handschriften, (Studia Coptica) S. 171f.

Simon Magus oder um einen neben Simon wirkenden Lehrer[125]. Damit mag man als Terminus post quem für die Datierung des Ophitendiagramms die Zeit kurz nach Jesu Hinrichtung, also ungefähr das Jahr 30, festlegen können.

Für die Datierung des Ophitendiagramms ergibt sich damit die Zeitspanne von 30 – 160, das sind 130 Jahre. Dieser Zeitraum läßt sich nach vorn und nach hinten noch etwas einengen. Man kann damit rechnen, daß das Ophitendiagramm eine größere Verbreitung erfahren hatte, da sich Origenes nach den Angaben, die er bei Celsus fand, auch ein Exemplar beschaffen konnte. Celsus dürfte es vielleicht gerade wegen seiner Popularität als Beispiel angeführt haben. So kann man also ohne weiteres einen Zeitraum von etwa 20 Jahren, den das Diagramm von seiner Anfertigung bis zur Popularisierung benötigt haben wird, vom oben festgesetzten Terminus ante quem abziehen. Beachtet man weiterhin, daß vom Entstehen gnostischer Lehren bis zur schriftlichen Fixierung komplizierterer Systeme mit einem längeren Zeitraum zu rechnen ist[126] und daß das Ophitendiagramm wegen seines relativ komplizierten Inhalts bereits eine Art System voraussetzen dürfte, dann kann man zum oben festgesetzten Terminus post quem noch einmal 20 Jahre hinzurechnen. Die Entstehung des Ophitendiagramms wäre demnach in der Zeit zwischen 50 und 140 vorauszusetzen. Dieser Zeitraum von 90 Jahren kann noch ein wenig mehr präzisiert werden, denn einen weiteren Anhaltspunkt, der eine etwas genauere Datierung ermöglicht, bildet die Tatsache, daß Origenes in Kapitel VI 34 von Contra Celsum Äußerungen des Celsus wiedergibt, die auf ein Vorhandensein christlicher Elemente im Ophitendiagramm hinweisen. Da die christlichen Überlieferungen, deren älteste nicht wesentlich älter sind als die ältesten gnostischen Lehren, ebenfalls längere Zeit für ihre Verbreitung und für ihr Eindringen in gnostische Systeme

---

[125] Siehe zu den Überlieferungen über Dositheus: A. Hilgenfeld, Ketzergeschichte, S. 155-161.

[126] Zu den Charakteristika und zur Ausbreitung gnostischer Systeme siehe H.-M. Schenke, Die Gnosis, in: Leipoldt, J./Grundmann, W., Hg., Umwelt des Urchristentums. 1. Band, S. 371-415, besonders S. 395-415.

benötigten, ist eher mit einem späteren Entstehungszeitpunkt zu rechnen. Also wird man mit aller gebotenen Vorsicht voraussetzen können, daß das Ophitendiagramm aus den ersten vier Jahrzehnten des 2. Jahrhunderts stammt.

Wir haben es hier vermutlich mit einem jüngeren Zeugnis von Lehrtraditionen zu tun, die vor allem in den nach der Systematik von H.-M. Schenke als sethianisch zu bezeichnenden Schriften[127] weiter entfaltet wurden. Wegen der festgestellten Ähnlichkeiten bei den Archonten könnten außerdem Schlußfolgerungen für eine Datierung zumindest von Teilen der Nag-Hammadi-Schrift UW gezogen werden. Doch dafür ist hier nicht der Ort. Ich werde sie allerdings im folgenden öfters zur Diskussion von Detailproblemen des Ophitendiagramms heranziehen[128].

Aus vielen Details der Argumentation des Origenes wird deutlich, daß er über eine Variante des Ophitendiagramms verfügte, die nicht ganz mit der des Celsus übereinstimmte. Es stellt sich daher die Frage, wessen Variante die ältere war. Doch bei ihrer Diskussion trifft man auf schwer zu überwindende Hindernisse. Folgende Beispiele sollen die Problematik verdeutlichen: Da Origenes in VI 34 wahrscheinlich die Ausführungen des Celsus zu dessen Exemplar des Ophitendiagramms nicht versteht[129], könnte man damit rechnen, daß die Variante des Celsus mehr zeichnerische Elemente enthielt als die Variante des Origenes. Es läge also nahe, zu spekulieren, ob nicht das Exemplar des Origenes möglicherweise eine ältere Überlieferung bot, weil es anscheinend einfacher gestaltet war. Jedoch bezieht sich Celsus meines Erachtens in VI 34 bereits auf einen Teil der Figur, die Origenes erst in VI 38 vor Augen hat[130]. Es ist daher eher zu vermuten, daß schriftliche Zusätze,

---

[127] Siehe dazu: H.-M. Schenke, Das sethianische System nach den Nag-Hammadi-Handschriften, in: Nagel, P., Hg., Studia Coptica, S. 165-172, und derselbe, The Phenomenon and Significance of Gnostic Sethianism, in: Layton, B., Hg., Rediscovery of Gnosticism. Vol. II, Leiden 1981, S. 588-616.

[128] Dabei stütze ich mich auch auf die sehr gründliche, aber leider unveröffentlichte Dissertation von H.-G. Bethge, Vom Ursprung der Welt.

[129] Siehe dazu unter Pkt. 3.3. die Erläuterungen zu diesem Kapitel.

[130] Siehe dazu ebenfalls unter Pkt. 3. 3. die Erläuterungen zu diesen Kapiteln.

welche diese Figur erklären sollten, im Exemplar des Origenes fehlten oder verderbt waren. Auch in VI 27 gibt Origenes Ausführungen des Celsus wieder, die in seinem eigenen Exemplar nicht eingetragen waren, aber sehr gut an diese Stelle passen[131]. In VI 31 zitiert Origenes Beschwörungsformeln, weil er meint, Celsus habe diese nicht wiedergegeben, doch viel später in VII 40 zitiert Origenes eine Passage des ᾿Αληθής λόγος, aus der hervorgeht, daß Celsus die Formeln doch kannte und wohl in VI 33 kurz auf sie angespielt hat, ohne sich auf ihren Inhalt zu beziehen[132]. Es ließen sich noch weitere Beispiele anführen, die zeigen, daß sich kaum evident machen läßt, wessen Exemplar die ältere Überlieferung enthielt. Darum soll die Diskussion dieser Frage hier abgebrochen werden.

2.3.2. Zur Problematik einer „Gattungsbestimmung"

Es erscheint sicherlich etwas gewagt, die in der Literaturwissenschaft gebräuchliche Kategorie der Gattung[133] auch auf eine Zeichnung mit schriftlichen Zusätzen wie das Ophitendiagramm anwenden zu wollen. Jedoch geht es bei der Bestimmung der Gattung literarischer Texte lediglich darum, nach inhaltlichen und stilistischen Kriterien deren mögliche Funktion – für die sich die Bezeichnung „Sitz im Leben" durchgesetzt hat – zu erklären. Daher spricht wenig dagegen, diesen Begriff auch auf andere Erzeugnisse auszudehnen, welche kommunikative Inhalte vermitteln sollen, sofern sie zu einem von vornherein feststehenden Zweck gefertigt wurden.

Wie bereits oben erläutert wurde[134], ist mit einer weiten Verbreitung des Ophitendiagramms zu rechnen. Daraus läßt sich auch auf seinen häufigeren Gebrauch schließen. Da es sich bei ihm um eine Zeichnung mit schriftlichen Zusätzen handelt, bietet es sich an,

[131] Siehe dazu unter Pkt. 3.3. die Erläuterungen zu diesem Kapitel.

[132] Siehe dazu unten unter Pkt. 3.3. die Erläuterungen zu VI 33.

[133] Zur Problematik der literarischen Gattung siehe zum Beispiel K. Koch, Was ist Formgeschichte, S. 16-18.

[134] Siehe dazu oben die Erläuterungen unter Pkt. 2.3.1.

zuerst nach der möglichen Funktion der Zeichnung zu fragen und dann die schriftlichen Zusätze und den Kontext, in den die Überlieferung eingebettet ist, nach Hinweisen auf den wahrscheinlichen „Sitz im Leben“ zu untersuchen.

Hauptsächlich das Faktum, daß die in VI 31 verwendeten Beschwörungsformeln offensichtlich auf ein Abstiegsschema hinweisen, veranlaßte W. Ullmann, den Schluß zu ziehen, zeichnerische Elemente des Diagramms scheinen so etwas wie die Funktion eines gnostischen Mandala zu haben[135]. Damit stellte er die These auf, zumindest einzelne Elemente des Ophitendiagramms könnten bei der Kontemplation Verwendung gefunden haben. Diese These ist gewichtig, denn es ist nicht unumstritten, ob gnostische Religiosität in Verbindung zur Mystik zu sehen ist, das heißt ob mit dem Vorkommen von Kontemplation im Kultus der Gnostiker zu rechnen ist[136].

Eine zentrale Rolle spielt für den Gnostiker die γνῶσις (Erkenntnis), nach der die ganze Strömung der Religiosität benannt wurde. Sie vermittelt ihm die Gewißheit über die göttliche Natur seines Selbst. W. Foerster gibt in der Einleitung zu seiner Quellensammlung eine recht einfühlsame Beschreibung der Grundbefindlichkeit des Gnostikers[137]. Es steht für ihn fest, daß die „Erkenntnis“ des Gnostikers in einem Akt stattfand und nicht etwa durch rationales Denken zu erlangen war. Er unterscheidet jedoch zwischen einer Art „Ruf“, der an den Gnostiker ergangen sei, und dem das rationale Denken ausschaltenden Erlebnis des Mystikers[138]. Eine solche Unterscheidung bleibt aber nebensächlich, wenn man sich

---

[135] Vgl. W. Ullmann, Apokalyptik und Magie, (Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis) S. 188.

[136] Während es auch für H. Leisegang, Gnosis, 5. Auflage, S. 9-15, noch keinen Zweifel daran gab, daß kontemplative Erlebnisse von Mystikern die Grundlage des gnostischen Denkens bildeten, scheint in dieser Frage bei späteren Forschern wie H. Jonas und K. Rudolph eine größere Skepsis vorzuherrschen. Ich verzichte darauf, die Meinungen der beiden Letztgenannten darzustellen und zu diskutieren. Statt dessen werde ich mich darum bemühen, die Verankerung gnostischen Denkens in mystischem Erleben näher zu untersuchen.

[137] Siehe dazu W. Foerster, Hg., Die Gnosis. 1. Band, S. 7-17.

[138] Vgl. dazu W. Foerster, Hg., Die Gnosis. 1. Band, S. 8f.

die Frage stellt nach den möglichen Wegen der „Gotteserkenntnis“, die ein religiöser Mensch beschreiten kann. Es gibt hier zwei im Grundansatz verschiedene Möglichkeiten, mögen sie in der Praxis auch selten in reiner Form vorkommen. Die erste führt über das rationale Denken zum logischen „Beweis“, die zweite über das Gefühl zum Gewißheit vermittelnden „Erleben“. Da sich die „Erlebnisse“ der die zweite Möglichkeit Ergreifenden grundsätzlich und unabhängig von ihrer Interpretation ähnlich sind, läßt sich meines Erachtens wenig dagegen einwenden, hier ganz allgemein von Mystik zu sprechen.

Voraussetzung für jede systematisch praktizierte Mystik ist allerdings die Kontemplation, auf die auch W. Ullman anspielte, als er das Ophitendiagramm als gnostisches Mandala bezeichnete. Darum muß hier prinzipiell danach gefragt werden, wie sich erstens die Möglichkeit der Kontemplation aufgrund gnostischen Denkens theoretisch begründen ließe und ob zweitens in gnostischen Schriften, die sich in eine nähere Beziehung zum Ophitendiagramm bringen lassen, Anhaltspunkte für das Vorkommen von Methoden der Kontemplation zu finden sind.

Die Frage nach der theoretischen Begründbarkeit der Kontemplation innerhalb gnostischer Religiosität läßt sich mit einem Blick auf die gnostische Anthropologie[139] beantworten. Der Gnostiker stellte sich vor, sein innerstes Selbst sei ein Teil eines Seins, das eigentlich aus einem Bereich über der von den Archonten beherrschten niederen Welt stamme, als welche er die empirische Wirklichkeit deutete[140]. Darum war für ihn die Erkenntnis des höheren Seins, an dem er Anteil zu haben glaubte, prinzipiell möglich durch die Erkenntnis seines eigenen innersten Selbst. Eine solche Erkenntnis seines Selbst wäre ihm aber nicht möglich gewesen

[139] Zur gnostischen Anthropologie siehe auch die Anmerkungen oben unter Pkt. 2.3.1.

[140] Zur religionsgeschichtlichen Bedeutung dieser gnostischen Gotteskonzeption siehe H. Jonas, Gnosis und spätantiker Geist. 1. Band, S. 383f., und A. Böhlig, Zur Bezeichnung der Widergötter im Gnostizismus, in: derselbe, Gnosis und Synkretismus. 1. Band, S. 54-70.

durch Erfahrungen innerhalb der für ihn minderwertigen empirischen Wirklichkeit, sondern im Gegenteil: durch Ausschaltung aller äußeren Einflüsse und durch Minimierung aller kreatürlichen Wünsche und Bedürfnisse, die ja auch als nach außen gerichtet empfunden werden können – also durch eine Art „Schau nach innen“. Gerade dadurch aber ist die Kontemplation gekennzeichnet, eine Heilstechnik, mit welcher der Mystiker eine ganz bestimmte Gefühlsqualität zu erlangen sucht, die er als Unio mystica mit dem Göttlichen deutet und deren Erlangen ihm die Gewißheit seines Heils vermitteln soll[141]. Das Vorkommen von Kontemplation ist in der Gnosis also sehr gut möglich und man könnte vielleicht einmal untersuchen, ob es nicht vielleicht die Praxis der Kontemplation war, durch die die Konzeption des für die Gnosis charakteristischen Dualismus vorbereitet wurde.

Zur Beantwortung der Frage nach möglichen Anhaltspunkten für das Vorkommen von Kontemplation im Umfeld des Ophitendiagramms möchte ich zwei Beispiele anführen. Zunächst weise ich hin auf die in der Tradition der sethianischen Gnosis stehende Schrift Die drei Stelen des Seth (StelSeth = NHC VII,5). K. Wekel bezeichnet sie als ein aus drei Gebeten bestehendes gnostisches Aufstiegsformular[142]. Eine wichtige Stelle am Anfang dieser Schrift lautet folgendermaßen (NHC VII,5 p. 118, 19-23): ⲟⲩⲙⲏⲏϣⲉ ⲛ̄ⲥⲟⲡ· ⲁⲉⲓⲣ̄ ϣⲃⲏⲣ ⲛ̄ϯⲉⲟⲟⲩ ⲙⲛ̄ ⲛⲓϭⲟⲙ· ⲁⲩⲱ ⲁⲓ̈ⲣ̄ ⲙ̄ⲡϣⲁ ⲉⲃⲟⲗ ϩ̄ⲓⲧⲟⲟⲧⲟⲩ ⲛ̄ⲛⲓⲙⲛ̄ⲧⲛⲟϭ ⲛ̄ⲁⲧϯ ϣⲓ ⲉⲣⲟⲟⲩ· (- in der recht freien Übersetzung Wekels -: Oftmals habe ich zusammen mit den Kräften [diesen]

[141] Zur Kontemplation und zu ihrer Wirkung auf die Lebensführung siehe M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, S. 330 [312] – 337 [319]. Die anthropologische Begründung dafür, wie bei einer als Abstieg in das eigene Wesen vorgestellten Kontemplation die Konzeption des Durchgangs durch Herrschaftsbereiche von Archonten möglich gewesen sein dürfte, jedenfalls innerhalb der gnostischen Traditionen, die mit denen des Ophitendiagramms verwandt sind, gebe ich unten unter Pkt. 3.3. bei den Erläuterungen zu VI 31.

[142] In seiner leider nicht veröffentlichten Dissertation Die drei Stehlen des Seth, S. 8.

Lobpreis gesprochen und bin dadurch (der Schau) der unermeßlichen Größen gewürdigt worden)[143]. Im Kommentar deutet Wekel diese Stelle dahingehend, daß ein realer Aufstieg[144] passiere. Ziemlich am Ende der Schrift heißt es aber (NHC VII,5 p. 127,20f.): ϯϩⲓ̄ⲏ ⲛ̄ⲃⲱⲕ ⲉϩⲣⲁⲓ̈ ⲡⲉ ϯϩⲓ̄ⲏ ⲛⲉⲓ ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ (Der Weg des Aufsteigens ist der Weg des Herabkommens.)[145] Sollte darum nicht auch bei der früheren Stelle eher ein Weg, der von oben nach unten führt, vorgestellt sein – eben ein Weg, wie er auch beim Ophitendiagramm vorauszusetzen ist?[146]

Als zweites Beispiel möchte ich die beiden Bücher Jeû anführen. Obwohl sie um Jahrhunderte später als das Ophitendiagramm zu datieren sind, können auch sie mit sethianischen Traditionen in Verbindung gebracht werden[147]. In diesen Büchern des Codex Brucianus gibt es eine Vielzahl von Zeichnungen, die als Zeichen dienen, welche einen Durchgang durch Herrschaftsbereiche von Archonten ermöglichen sollen. Von diesen wiederum werden einige ⲭⲁⲣⲁⲕⲧⲏⲣ (Merkmal), ⲧⲩⲡⲟⲥ (Abbild) und ⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ (Siegel) genannt. Die Bezeichnung

---

[143] Übersetzung von K. Wekel, Die drei Stehlen des Seth, S. 15. Man sollte allerdings besser der wörtlicheren Übersetzung von M. Krause folgen: „Vielmals war ich Mitpreiser mit den Kräften und wurde von den unermeßlichen Größen gewürdigt“; in: F. Altheim/ R. Stiehl, Hg., Christentum am Roten Meer. 2. Band, S. 180. Doch ungeachtet dessen stellt sich die Frage nach der Deutung der Passage: auf welchem Weg wurde das Zusammensein mit den Kräften realisiert und welchen Zweck hatte es?

[144] Vgl. K. Wekel, Die drei Stehlen des Seth, S. 85.

[145] Übersetzung nach K. Wekel, Die drei Stehlen des Seth, S. 45.

[146] Wekel, Die drei Stehlen des Seth, S. 199, deutet diese Formulierung dahingehend, daß die Stelen in der Reihenfolge I-II-III, III-II-I gebetet werden sollen. Es ist nach der Textgestaltung zwar nicht unmöglich, daß diese Deutung zutrifft, aber wirklich zwingende Argumente, die für sie sprechen, lassen sich meines Erachtens nicht finden.

[147] Siehe dazu C. Schmidt/W. Till, Hg., Koptisch-gnostische Schriften. 1. Band, Einleitung, S XXXIIIf.

Siegel findet sich in der Überlieferung bei Origenes in VI 27; die Bezeichnungen Merkmal und Abbild finden sich mehrmals in den Beschwörungsformeln von VI 31, wo sie anscheinend für graphische Zeichen gebraucht werden, die ebenfalls einen solchen Durchgang durch Herrschaftsbereiche von Archonten ermöglichen sollen. Daher sind auch diese Bücher in näherer Beziehung zum Ophitendiagramm zu sehen. Im ersten Buche Jeû spricht Jesus zu seinen Aposteln (Br p. 41): ⲛⲁⲓⲁⲧϥ ⲙⲡⲣⲱⲙⲉ ⲉⲛⲧⲁϥⲥⲟⲩ[ⲱⲛ-ⲛⲁⲓ ⲁⲩⲱ] ⲁϥⲉⲓ ⲛⲧⲡⲉ ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ ⲁⲩⲱ ⲁϥϥⲓ-ⲡⲕⲁϩ [ⲁϥϫⲟⲟⲩϥ ⲉ]ⲧⲡⲉ ⲁⲩⲱ ⲁϥⲣ-ⲧⲙⲏⲧⲉ ϫⲉ ⲟⲩⲗⲁⲁⲩ ⲉⲧⲉ[148]. („Selig ist der Mensch, [der dieses er]kannt und vom Himmel herabgekommen ist und die Erde aufgehoben [und zum] Himmel [geschickt hat], und er wurde die Mitte: ein nichts ist sie (die Mitte)“)[149]. Auch hier wird deutlich mit einem Abstieg gerechnet, denn es heißt: ⲁϥⲉⲓ ⲛⲧⲡⲉ ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ (er kam vom Himmel herab). Die Worte: ⲁϥⲣ-ⲧⲙⲏⲧⲉ (er wurde Mitte), legen eine Deutung dieses Abstiegs als „Weg nach innen“ nahe.

Die beiden Beispiele mögen genügen, um zu zeigen, daß mit dem Vorkommen von Kontemplation, für die sogar eine Deutung als „innerlicher Abstieg“ möglich gewesen sein könnte, im Rahmen der gnostischen Religiosität, die in denselben Traditionen stand wie das Ophitendiagramm, sogar gerechnet werden muß.

Die These Ullmanns von einem gnostischen Mandala ist aber insofern schwer evident zu machen, als es in den gnostischen Überlieferungen keine eindeutigen Hinweise für den Gebrauch weiterer Zeichnungen gibt, die möglicherweise die Funktion von Mandalas hatten. Darum kann nur danach gefragt werden, welche Hinweise es im allgemeinen auf den Gebrauch von Zeichnungen oder graphischen Zeichen innerhalb gnostischer Religiosität gibt. Neben den angeführten Beispielen, die auf einen kontemplativen Abstieg hinweisen, finden

148 Text nach C. Schmidt bei: MacDermont, V., Hg. u. Übers., The Books of Jeu, S. 41 (8).

149 C. Schmidt liest ⲁϥⲉⲓ⟨ⲛⲉ⟩ ⲛⲧⲡⲉ ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ statt ⲁϥⲉⲓ ⲛⲧⲡⲉ ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ und übersetzt „den Himmel nach unten geführt“; vgl. C. Schmidt/W. Till, Hg., Koptisch-gnostische Schriften. 1. Band, S. 259. Die Ergänzung Schmidts ist jedoch nicht zwingend, sondern verbietet sich sogar nach der hier vorgenommenen Deutung.

sich auch Beispiele, die die Vermutung aufkommen lassen, man habe einen Aufstieg der Seele nach dem Tode, der durch Herrschaftsbereiche von Archonten führen sollte, mit Hilfe bestimmter Beschwörungsformeln und unter Verwendung von graphischen Zeichen ermöglichen wollen. Beschwörungsformeln, die neben graphischen Zeichen den Durchgang durch Herrschaftsbereiche von Archonten ermöglichen sollen, finden sich im Ophitendiagramm an zentralem Ort (VI 31). Derartige Beschwörungsformeln sind auch in der ersten Apokalypse des Jakobus (NHC V,3) überliefert. Sie sollen dort einen Seelenaufstieg vorbei an Wächtern bestimmter Himmelsbereiche ermöglichen. Noch weitere Beispiele für den Gebrauch derartiger Beschwörungsformeln, die einen Seelenaufstieg ermöglichen sollen, lassen sich finden[150]. Darüber hinaus gibt es im zweiten Buche Jeû eine Vielzahl von graphischen Zeichen, generell ⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ (Siegel) genannt, die aber diesmal – wiederum in Verbindung mit derartigen Beschwörungsformeln, für die die Bezeichnung ⲁⲡⲟⲗⲟⲅⲓⲁ (Verteidigung) gebraucht wird – eindeutig einen Seelenaufstieg ermöglichen sollen. Das zeigen die immer wiederkehrenden Hinweise im Text: ⲛⲧⲉⲧⲛⲙⲟⲟϣⲉ ⲉⲧⲡⲉ (ihr werdet nach oben gehen) oder ⲛⲧⲱⲧⲛ ⲇⲉ ⲙⲟⲟϣⲉ ⲉⲧⲡⲉ (ihr aber geht nach oben)[151]. Es ist also damit zu rechnen, daß neben der Vorstellung von einem kontemplativen Abstieg der Seele die Vorstellung von ihrem endgültigen Aufstieg nach dem Tode stand. Die letztere könnte sogar in späterer Zeit die entscheidendere gewesen sein, da kontemplative Erlebnisse nicht jedem in

---

[150] So finden sich bei Irenäus, adv. haer. I 21,5, für die Markosier, und bei Epiphanius, Panarion 36,3,1-6, für die Herakleoniten Formeln, die im liturgischen Teil eines Sterbesakramentes erscheinen. Darauf verweist W. P. Funk in der Einleitung zu seiner Übersetzung der Ersten Apokalypse des Jakobus, für Hennecke-Schneemelcher, Hg., Neutestamentliche Apokryphen. Bisher wurde leider nur die Übersetzung Funks von der Zweiten Apokalypse des Jakobus in die Sammlung aufgenommen.

[151] Vgl. Br p. 127-136, Text nach C. Schmidt bei: MacDermont, V., Hg. u. Übers., The Books of Jeu, S. 127-136 (182-200). Übersetzung bei C. Schmidt/W. Till, Hg., Koptisch-gnostische Schriften. 1. Band, S. 322-328.

gleicher Weise möglich sind. Die beiden Bücher Jeû zeigen, daß im Kultus von Gnostikern sowohl der Weg nach unten als auch der Weg nach oben auch unter Verwendung bestimmter Zeichnungen und durch das Sprechen von Beschwörungsformeln ermöglicht werden sollten. Ich möchte hier auf einen Vergleich der Zeichnungen im ersten und zweiten Buch Jeû verzichten, da dieser eine Spezialuntersuchung erforderlich machen würde. Außerdem würde ein solcher Vergleich wenig zur Bestimmung einer übergeordneten Gattung beitragen, denn nicht immer dürfte sich die konkrete Funktion derartiger Zeichnungen zweifelsfrei nachweisen lassen. Was nun die Zeichnung des Ophitendiagrammes betrifft, so ist sie zwar selbst kein bloßes graphisches Zeichen in der Art wie die Zeichnungen, die den Durchgang durch die Herrschaftsbereiche der Archonten ermöglichen sollen[152], aber sie hat mit ihnen doch einen übergeordneten Zweck gemeinsam: man kann jedoch davon ausgehen, daß der Gnostiker sich beim Betrachten derartiger Zeichnungen ganz konkrete Inhalte seines Glaubens vergegenwärtigte – sei es bei der Kontemplation, die nicht nur Autohypnose, sondern immer auch die gedankliche Konzentration auf ganz bestimmte „Wahrheiten“ ist[153], sei es im Verlaufe irgendwelcher kultischer Handlungen, die einen Aufstieg der Seele nach dem Tode ermöglichen sollen. Meditation wäre eine treffende Bezeichnung dafür. Celsus und Origenes nannten die ihnen jeweils vorliegende Zeichnung ein Diagramm (zum Beispiel in VI 24 oder VI 25). Daran anknüpfend schlage ich vor, als Gattungsbezeichnung für derartige Zeichnungen, die der gedanklichen Vergegenwärtigung von Glaubensinhalten beim Kultus dienen sollen und die (im Gegensatz zu den Ikonen) keine zu verehrenden Personen bildlich darstellen, den Begriff „Meditationsdiagramm“ zu gebrauchen.

Nach dieser Definition könnte man einerseits die graphischen Zeichen in den Büchern Jeû und die Zeichnung des Ophitendiagramms, aber andererseits auch die indischen

[152] Weitere Zeichnungen sind auch in einem Traktat der Mandäer überliefert, der vom Weg der Seele nach dem Tode handelt (Linker Ginza I 2), allerdings dienen diese wohl eher der Illustration des Textes; siehe K. Rudolph, Gnosis, S. 186-221, besonders S. 191 und die Tafeln 44-48.

[153] Siehe dazu M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, S. 331 [313].

Mandalas, auf die W. Ullmann hinwies, als Meditationsdiagramme bezeichnen. Präzisierend sollte man darum für die Zeichnung des Ophitendiagramms und die graphischen Zeichen in den Büchern Jeû die Bezeichnung ***gnostisches Meditationsdiagramm*** gebrauchen.

Die Untersuchung hat, soweit sie die Bestimmung der Funktion der Zeichnung betrifft zu einem Begriff geführt, der einen etwas weiteren Umfang hat als Ullmanns Bezeichnung „gnostisches Mandala“. Diese ist zwar nicht abzuweisen, doch die Tatsache, daß weitere Zeichnungen nicht überliefert sind, die sicher belegbar die von Ullmann vermutete Funktion hatten, verbietet es, den Gattungsbegriff enger zu fassen.

Darum ist nun die Aufmerksamkeit auf die schriftlichen Zusätze zu lenken und zu fragen, ob es dort vielleicht Anhaltspunkte gibt, die es ermöglichen, eine nähere Funktionsbestimmung vorzunehmen. In diesem Zusammenhang fällt die Erwähnung der gnostischen Sakramente Versiegelung und Salbung durch Celsus, die von Origenes in VI 27 als ein ihm unbekannter Zusatz zum Ophitendiagramm zitiert wird[154], ins Auge. Beide Sakramente weisen auf eine direkte Verbindung zum Kultus hin. Eine noch nähere Bestimmung des Platzes im Kultus, der hier dem „Sitz im Leben“ entsprechen dürfte, erlaubt der Kontext, in dem sich das Ophitendiagramm in Contra Celsum befindet. Celsus beschrieb zuerst, in einer von Origenes in VI 22 wiedergegebenen Passage eine Darstellung, die bei einer τελετή (Weihe) in den Mithrasmysterien Verwendung fand. Darauf (VI 24) schlägt er vor, sein Leser möge eine gewisse Weihe der Christen mit der zuvor beschriebenen Weihe der Perser vergleichen, und beginnt die Beschreibung der Zeichnung des Ophitendiagramms. Es könnte sich demnach um den Bericht von einer solchen Weihe der Christen handeln[155]. Jedoch enthält das Ophitendiagramm zu wenige Erklärungen, um als Bericht angesehen zu werden.

[154] Siehe dazu unten unter Pkt. 3.3. die Erläuterungen zu diesem Kapitel.

[155] A. J. Welburn, Reconstructing, (NT 23/1981) S. 261f., weist einleitend auf die in manchen älteren Arbeiten am Rande diskutierte Meinung hin, es handle sich beim Ophitendiagramm um den Bericht über eine gnostische Initiation.

Dagegen dürften die zeichnerischen Elemente zu klein gewesen sein, um mit dem Ophitendiagramm selbst eine Weihe vorzunehmen. Gut möglich ist jedoch, daß es sich um ein Formular handelt, das der Vorbereitung einer Weihe gedient hat und mit dessen Hilfe sich ein Ophianer bei der individuellen Kontemplation gewisse Riten vergegenwärtigen konnte, die entweder bei seiner Aufnahme in die Gemeinschaft an ihm vollzogen worden waren oder die im Kultus in regelmäßigen Abständen stattfanden.
So läßt sich abschließend vermuten, daß es sich bei dem Ophitendiagramm wohl um ein Weiheformular einer gnostischen Sekte handelte, das seinen „Sitz im Leben" sowohl bei der Vorbereitung kultischer Handlungen als auch in erheblichem Maße bei der individuellen Kontemplation hatte.

3. Die Überlieferung bei Origenes Contra Celsum VI 22-38

3.1. Sigla

Manuskripte der direkten Überlieferung

A	Vaticanus graecus 386, 13. Jahrhundert; ursprünglicher Text dieses Manuskriptes.
A^1	Korrekturen der beiden Kopisten von A.
(A^1)	Hinzufügungen derselben Kopisten.
A^2	Korrekturen aus dem 14. Jahrhundert.
A^3	Korrekturen vom Anfang des 15. Jahrhunderts.
A^4	Korrekturen von Bessarion.
Iol	Parisinus suppl. gr. 293 (Iolanus), 16. Jahrhundert.
M	Venetus Marcianus 45, 14. Jahrhundert.
P	Parisinus suppl. gr. 616, 1339.
V	Venetus Marcianus 44, 15. Jahrhundert.

Editionen

Die Reihen, Auflagen und Erscheinungsjahre sind dem Literaturverzeichnis zu entnehmen.

Ba	Bader, R., Der ΑΛΗΘΗΣ ΛΟΓΟΣ des Kelsos.
Bo	Borret, M., Hg. u. Übers., Origène. Contre Celse. 1.-5. Band.
Bo	Bouhéreau, É., Hg., Traité d' Origène contre Celse ou Défense de la Religion chrétienne contre les accusations des Pagens.
Ch	Chadwick, H., Übers., Origen: Contra Celsum, translated with an Introduction and Notes.
Croius	Croius, J., Observationes ad Origenis librum sextum contra Celsum, in: Delarue, C. et V., Hg., Origenes opera omnia. Tomus primus.
De	Delarue, C. et V., Hg., Origenes opera omnia. Tomus primus. Origenis Contra Celsum, Sp. 637-1632.
edd	alle alten Herausgeber.
Grotius	Grotius, Annot. ad. Evangel. sec. Matth. XXII, zitiert bei: Delarue, C. et V., Origenes opera omnia. Tomus primus, Sp. 1346.
Guiet	Anmerkungen Guiets bei Delarue.
Hilgenfeld	Hilgenfeld, A., Die Ketzergeschichte des Urchristentums.
KAP	Apparat der Edition Koetschaus.
Kö	Koetschau, P., Hg., Origenes Werke I und II. Die Schrift vom Martyrium. Gegen Celsus Die Schrift vom Gebet.
Keim	Keim, T., Celsus' Wahres Wort.
KÜ	Koetschau, P., Übers., Des Origenes acht Bücher gegen Celsus I und II.
Lipsius	Lipsius, R. A., Über die ophitischen Systeme II.
Sp	Spencer, W., Hg., Origenis Contra Celsum libri octo. Ejusdem Philocalia.
We	Wendland, P., Besprechung von Origenes, Werke Bd I und II, Hg. von Koetschau.
Wif	Wifstrand, A., Die wahre Lehre des Kelsos.

Weitere Abkürzungen

add.	addidit/addiderunt.
conj	conjecit/conjecerunt.
cf.	confer.
del	delevit/deleverunt.
ect.	et cetera.
mg	in margine.
om	omisit/omiserunt.
rej.	rejecit/rejecerunt.

Die biblischen Bücher werden mit geläufigen deutschen Abkürzungen bezeichnet.

Zeichen

< >	Hinzufügung des jeweiligen Editors.

Schriftarten

Fettdruck	Celsuszitat.
Unterstrichen	vermeintliche oder echte Information des Origenes zu den Ophianern.
Fettdruck unterstrichen	direkte Bezugnahme des Origenes auf das Ophitendiagramm.

3.2. Text und Übersetzung

VI 22 Ἐξῆς δὲ τούτοις βουλόμενος ὁ Κέλσος πολυμάθειαν ἑαυτοῦ ἐπιδείξασθαι ἐν τῷ καθ' ἡμῶν λόγῳ ἐκτίθεταί τινα καὶ Περσικὰ μυστήρια ἐν οἷς φησιν· **Αἰνίττεται ταῦτα καὶ ὁ Περσῶν λόγος, καὶ ἡ τοῦ Μίθρου τελετή, <ἣ> παρ' αὐτοῖς ἐστιν. Ἔστι γάρ τι ἐν αὐτῇ σύμβολον τῶν δύο τῶν ἐν οὐρανῷ περιόδων, τῆς τε ἀπλανοῦς καὶ τῆς εἰς τοὺς πλανήτας αὖ νενεμημένης, καὶ τῆς δι' αὐτῶν τῆς ψυχῆς διεξόδου. Τοιόνδε τὸ σύμβολον· κλῖμαξ ἑπτάπυλος, ἐπὶ δ' αὐτῇ πύλη ὀγδόη. Ἡ πρώτη τῶν πυλῶν μολίβδου, ἡ δευτέρα κασσιτέρου, ἡ τρίτη χαλκοῦ, ἡ τετάρτη σιδήρου, ἡ πέμπτη κεραστοῦ νομίσματος, ἡ ἕκτη ἀργύρου, χρυσοῦ δὲ ἡ ἑβδόμη. Τὴν πρώτην τίθενται Κρόνου, τῷ μολίβδῳ τεκμηριούμενοι τὴν βραδυτῆτα τοῦ ἀστέρος, τὴν δευτέραν Ἀφροδίτης, παραβάλλοντες αὐτῇ τὸ φαιδρόν τε καὶ μαλακὸν τοῦ κασσιτέρου, τὴν τρίτην τοῦ Διός, τὴν χαλκοβατῆ καὶ στερράν, τὴν τετάρτην Ἑρμοῦ, τλήμονα γὰρ ἔργων ἁπάντων καὶ χρηματιστὴν καὶ πολύκμητον εἶναι τόν τε σίδηρον καὶ τὸν Ἑρμῆν, τὴν πέμπτην Ἄρεος, τὴν ἐκ τοῦ κράματος ἀνώμαλόν τε καὶ ποικίλην, ἕκτην Σελήνης τὴν ἀργυρᾶν, ἑβδόμην Ἡλίου τὴν χρυσῆν, μιμούμενοι τὰς χρόας αὐτῶν.**

Ἐξῆς ἐξετάζει τὴν αἰτίαν τῆς οὕτω κατειλεγμένης **τάξεως τῶν ἀστέρων, δηλουμένης διὰ συμβόλων ἐν τοῖς ὀνόμασι τῆς ποικίλης ὕλης, καὶ μουσικοὺς λόγους** προσάπτει ἣ ἐκτίθεται **Περσῶν θεολογίᾳ·** προσφιλοτιμεῖται δὲ τούτοις καὶ **δευτέραν** ἐκθέσθαι **διήγησιν,** πάλιν ἐχομένην **μουσικῶν θεωρημάτων.**

22,4 ἥ add Keim Kö **7** νενεμημένης A : γεγενη- M **8** ἑπτάπυλος Bo : ὑψίπυλος A **9** μολίβδου A^3, V : -ίβου A, P, M; κασσιτέρου A^1 : κασι- A **12** μολίβδῳ A^1 : -βῳ A **15** χαλκοβατῆ Guiet : -άτην A **23** ποικίλης KÜ, Ba, Ch : λοιπῆς A, Kö; ᾗ ἐ. Π. θεολογίᾳ Bo, Guiet : ἢ ἐ. Π. θεολογία A : ἢ ἐ. ἡ Π. θ. P.

VI 22 Im folgenden will Celsus in seinen gegen uns gerichteten Ausführungen seine Gelehrsamkeit zur Schau stellen, weshalb er einige persische Geheimlehren darlegt, wobei er sagt: **„Dieses deutet auch die Lehre der Perser an und die Weihe des Mithras, die bei ihnen empfangen wird. Es gibt nämlich dort eine sinnbildliche Darstellung der zwei Kreisläufe am Himmel: des einen (des Kreislaufs) der Fixsterne, des anderen (des Kreislaufs) der wiederum den Planeten bestimmt ist; und (eine Darstellung) des Durch- und Auswegs der Seele durch diese (beiden Kreisläufe). Folgendergestalt ist die sinnbildliche Darstellung: eine Leiter mit sieben Toren, auf ihr ein achtes Tor. Das erste Tor ist aus Blei, das zweite aus Zinn, das dritte aus Kupfer, das vierte aus Eisen, das fünfte aus einer Legierung, das sechste aus Silber, aus Gold aber das siebente. Das erste ordnen sie dem Kronos zu, durch das Blei die Langsamkeit des Sterns bezeugend; das zweite der Aphrodite, mit ihr den Glanz und die Weichheit des Zinns vergleichend; das dritte, das eherne und feste, dem Zeus; das vierte dem Hermes, ausdauernd in allen Arbeiten, gewinnschaffend und beständig sind das Eisen wie der Hermes; das fünfte, das wegen der Mischung ungleichartig und bunt ist, dem Ares; das sechste, das aus Silber, dem Mond; das siebente, das goldene, der Sonne, womit sie ihre (der Planeten) Farben nachbilden.“**

Im folgenden untersucht er die Ursache der so beschriebenen **Ordnung der Sterne, die symbolisiert wird durch die Namen der unterschiedlichen Materie.** Sogar **musikalische Lehren** fügt er an die **Theologie der Perser** an. Aus Eitelkeit schließt er noch **eine weitere Erklärung** an, wiederum über **musikalische Fragen.** Es schien

Ἔδοξε δέ μοι τὸ ἐκθέσθαι τὴν λέξιν ἐν τούτοις τοῦ Κέλσου ἄτοπον εἶναι καὶ ὅμοιον ᾧ αὐτὸς πεποίηκεν, εἰς τὴν περὶ Χριστιανῶν καὶ Ἰουδαίων κατηγορίαν ἀκαίρως παραλαβὼν οὐ μόνον τὰ Πλάτωνος, ὡς ἐκείνοις ἀρκεῖσθαι, ἀλλὰ καὶ τά, ὥς φησι, **Περσῶν τοῦ Μίθρου μυστήρια καὶ τὴν διήγησιν αὐτῶν.** Ὅπως ποτὲ γὰρ ἐχέτω ταῦτα, εἴτε ψευδῶς εἴτ' ἀληθῶς, τοῖς τὰ τοῦ Μίθρου πρεσβεύουσι καὶ Πέρσαις· τί δὴ οὖν μᾶλλον ταῦτ' ἐξέθετο ἤ τι τῶν λοιπῶν μυστηρίων μετὰ τῆς διηγήσεως αὐτῶν; Οὐ γὰρ δοκεῖ παρ' Ἕλλησιν εἶναι ἐξαίρετα τὰ τοῦ Μίθρου παρὰ τὰ Ἐλευσίνια ἢ τὰ παραδιδόμενα τοῖς ἐν Αἰγίνῃ μυουμένοις τὰ τῆς Ἑκάτης. Τί δὲ μᾶλλον εἴπερ βαρβαρικὰ ἐβούλετο μυστήρια ἐκτίθεσθαι μετὰ τῆς διηγήσεως αὐτῶν, οὐ μᾶλλον τὰ Αἰγυπτίων, ἐν οἷς πολλοὶ σεμνύνονται, ἢ τὰ Καππαδοκῶν περὶ τῆς ἐν Κομάνοις Ἀρτέμιδος ἢ τὰ Θρᾳκῶν ἢ καὶ τὰ Ῥωμαίων αὐτῶν, τελούντων τοὺς εὐγενεστάτους τῶν ἀπὸ τῆς συγκλήτου βουλῆς; Ἀλλ' εἰ ἄκαιρον αὐτῷ ἔδοξεν ἐκείνων τι παραβαλεῖν ὡς μηδαμῶς συμβαλλόμενον εἰς τὴν Ἰουδαίων ἢ Χριστιανῶν κατηγορίαν, πῶς οὐχὶ τὸ αὐτὸ ἄκαιρον καὶ ἐπὶ τῆς ἐκθέσεως τῶν Μιθραϊκῶν αὐτῷ ἐφαίνετο;

VI 23 Εἰ δέ τις βούλοιτο μὴ ἀφ' ἧς παρέθετο αἱρέσεως ἀσημοτάτης ἀλλὰ ἀπὸ βιβλίων πῇ μὲν Ἰουδαϊκῶν καὶ ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν ἀναγινωσκομένων, ἅπερ Χριστιανοὶ προσίενται, πῇ δὲ Χριστιανῶν μόνων λαβεῖν ἀφορμὰς τῆς μυστικωτέρας περὶ εἰσόδου ψυχῶν εἰς τὰ θεῖα θεωρίας,

22,29 ὡς[1] mg M[2] : οὐδ' A **30-32-35** μίθρου M[2], edd : μίθρ A (-ρα A[1]) **31** ἐχέτω : ἔχοι conj Guiet **42** παραλαβεῖν Bo, KÜ **23,1** ἀφ' ἧς P, M : ἀφείς A[pc] **4** προσίενται : προί- A.

mir aber völlig unangebracht zu sein, diese Stelle des Celsus hier darzulegen, ähnlich dem, was er (Celsus) tat, indem er zu der den Christen und den Juden geltenden Anklage zum unpassenden Zeitpunkt nicht nur Lehren Platos hinzuzog – wenn er sich doch nur mit jenen begnügt hätte! -, sondern auch die, wie er sagt, **persische Geheimlehre des Mithras und ihre Erklärung.** Sei es drum, wie es will - mögen diese (Lehren) falsch sein oder wahr für die Anhänger des Mithras und für die Perser – : warum hat Celsus lieber diese dargelegt als die übrigen Geheimlehren mit ihrer Erklärung? Denn für die Griechen sind die Geheimlehren des Mithras wohl nicht vornehmer als die Eleusischen oder die der Hekate, welche bei den Eingeweihten in Ägina verbreitet sind. Wenn er aber lieber nichtgriechische Geheimlehren mit ihrer Erklärung darlegen wollte, warum wählte er nicht lieber die der Ägypter, mit denen viele sich rühmen, oder die der Kapadozier über Artemis in Komma oder die der Thraker oder die der Römer selbst, welche die vornehmsten Mitglieder des Senats einweihen? Wenn es ihm aber nicht die rechte Zeit zu sein schien, etwas von jenen (Geheimlehren) heranzuziehen, weil sie keinesfalls nützten für die Beschuldigung der Juden oder Christen, wie kommt es dann, daß ihm nicht auch die Darstellung der Mithraslehren unangebracht erschien?

VI 23 Sollte aber jemand die Veranlassung verspüren, tiefer einzudringen in die Geheimnisse des Weges der Seelen hin zur Schau des Göttlichen – nicht mittels der angeführten ziemlich unbekannten Sekte, sondern mittels Büchern, welche teils von den Juden stammen und in ihren Synagogen gelesen werden und auch von den Christen anerkannt werden, welche teils von den Christen allein stammen – :

ἀναγνώτω τὰ ἐπὶ τέλει τῆς τοῦ Ἰεζεκιὴλ προφητείας ἑωραμένα τῷ προφήτῃ, ἐν οἷς διάφοροι πύλαι καταγεγραμμέναι εἰσίν, αἰνισσόμεναί τινα περὶ τῆς διαφόρου εἰσόδου τῶν θειοτέρων ψυχῶν ἐπὶ τὰ κρείττονα·[a] ἀναγνώτω δὲ καὶ ἐκ τῆς Ἰωάννου Ἀποκαλύψεως τὰ περὶ τῆς πόλεως τοῦ θεοῦ Ἱερουσαλὴμ ἐπουρανίου καὶ τῶν θεμελίων καὶ τῶν πυλῶν αὐτῆς[b]. Εἰ δὲ δύναται διὰ συμβόλων καὶ τὴν ὁδὸν δεδηλωμένην τῶν ὁδευσόντων ἐπὶ τὰ θεῖα μαθεῖν, ἀναγνώτω τοὺς ἐπιγεγραμμένους Ἀριθμοὺς Μωϋσέως καὶ ζητησάτω τὸν δυνάμενον αὐτὸν μυσταγωγῆσαι ἐπὶ τὰ περὶ τῶν παρεμβολῶν τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ἀναγεγραμμένα, ποῖαι μὲν κατὰ τὰ ἀνατολικὰ τεταγμέναι εἰσὶ μέρη ὡς πρῶται, ποῖαι δὲ ἐπὶ τὰ κατὰ λίβα <ἢ> κατὰ νότον, καὶ τίνες αἱ κατὰ θάλασσαν, καὶ τίνες αἱ τελευταῖαι κατὰ βορρᾶν[c]. Ὄψεται γὰρ **θεωρήματα** οὐκ εὐκαταφρόνητα ἐν τοῖς τόποις οὐδ' ὡς Κέλσος οἴεται, **μωρῶν τινων ἀκροατῶν καὶ ἀνδραπόδων δεόμενα·** διαλήψεται γὰρ τίνες ἐν αὐτοῖς, καὶ <τίνα> τὰ περὶ τῆς φύσεως τῶν κατειλεγμένων ἐν αὐτοῖς ἀριθμῶν καὶ ἐφαρμοσθέντων ἑκάστῃ φυλῇ, περὶ ὧν νῦν ἡμῖν ἐκθέσθαι ἔδοξεν οὐκ εὔκαιρον εἶναι.

Ἴστω δὲ Κέλσος καὶ οἱ ἐντυγχάνοντες αὐτοῦ τῷ βιβλίῳ ὅτι οὐδαμοῦ τῶν γνησίων καὶ θείων πεπιστευμένων γραφῶν **ἑπτὰ** εἴρηνται **οὐρανοί· οὔτ' ἀπὸ Περσῶν ἢ Καβείρων λαβόντες** ἡμῶν οἱ προφῆται λέγουσί τινα οὐδ' οἱ τοῦ Ἰησοῦ ἀπόστολοι οὐδ' αὐτὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.

23,18 λίβα ἢ Kö : λίβα καί M[2] λίβαν A **22** τίνες A : τις Iol; τίνα add Kö.

23 a vgl. Ez 48,31-35 **b** vgl. Apk 21 **c** vgl. Num 2.

dieser lese, was am Ende der Prophezeihungen des Ezechiel steht, die Visionen des Propheten, in denen verschiedene Tore beschrieben sind, die gewisse Andeutungen über den unterschiedlichen Weg der göttlicheren Seelen hin zu kraftvollerer Existenz geben, er lese weiterhin das in der Offenbarung des Johannes (‚was) über die Stadt Gottes, das himmlische Jerusalem, und ihre Fundamente und Tore (gesagt wird). Und wenn er imstande ist, den durch die Symbole bezeichneten Weg derer zu erfassen, die zum Göttlichen gelangen, lese er das Numeri betitelte Buch des Mose und suche nach dem (Lehrer), der ihn in die Geheimnisse, die über die Lager der Israeliten geschrieben stehen, einweihen kann – : von welcher Art die Stämme sind, welche als erste nach Osten hin geordnet wurden; von welcher Art die nach Südwesten und Süden geordneten (Stämme) sind; und welche die zum Meere hin (geordneten Stämme) sind; und welche als die letzten nach Norden (hin geordnet wurden). Doch er wird sehen, **die Lehren** in diesen Schriftstellen sind keineswegs zu verachten (und sie sind) ebenso nicht (von der Art, daß sie), wie Celsus meint, **irgendwelche Narren oder Sklaven als Hörer nötig hätten.** Er wird verstehen, welche Leute da gemeint sind und was zu sagen ist über die Natur der da verzeichneten Zahlen, die auch jedem Stamm angepaßt sind; über diese Dinge weitere Ausführungen zu machen, schien es uns jetzt nicht an der Zeit zu sein.

Doch mögen Celsus und die Leser seines Buches wissen, daß nirgends in den echten und als göttlich anerkannten Schriften **sieben Himmel** genannt werden. Weder **von den Persern noch von den Kabiren übernahmen** unsere Propheten irgendwelche Lehren, die sie verkündeten, noch taten die Apostel Jesu solches, noch der Sohn Gottes selbst.

VI 24 Ἑξῆς δὲ τῷ ἀπὸ τῶν μιθραϊκῶν ληφθέντι λόγῳ ἐπαγγέλλεται ὁ Κέλσος **τελετήν τινα Χριστιανῶν τελετῇ** <τῇ> προειρημένῃ **Περσῶν τὸν βουλόμενον συνεξετάσαι, ταῦτα ἀλλήλοις παραβαλόντα καὶ γυμνώσαντα καὶ τὰ Χριστιανῶν, οὕτω θεάσεσθαι τὴν διαφορὰν αὐτῶν.** Καὶ ὅπου μὲν ᾔδει ὀνόματα εἰπεῖν αἱρέσεων, οὐκ ὤκνησεν ἐκθέσθαι ἃς ἐδόκει εἰδέναι· ὅπου δὲ μᾶλλον ἐχρῆν, εἴπερ ἠπίστατο, τοῦτο ποιῆσαι καὶ διδάξαι, ποία αἵρεσις χρῆται **τῷ διατυπωθέντι διαγράμματι,** τοῦτ' οὐ πεποίηκε.

Δοκεῖ δέ μοι καὶ ἐκ τούτων ἐκ παρακουσμάτων ἀσημοτάτης αἱρέσεως Ὀφιανῶν οἶμαι ἐκτεθεῖσθαι τὰ τοῦ διαγράμματος ἀπὸ μέρους. Τούτῳ δ' ἡμεῖς κατὰ τὸ φιλομαθὲς ἡμῶν περιτετεύχαμεν, ἐν ᾧ εὕρομεν πλάσματα ἀνθρώπων, ὥς ὁ Παῦλος ὠνόμασεν, ἐνδυνόντων "εἰς τὰς οἰκίας καὶ" αἰχμαλωτιζόντων "γυναικάρια σεσωρευμένα ἁμαρτίαις, ἀγόμενα ἐπιθυμίαις ποικίλαις, πάντοτε μανθάνοντα καὶ μηδέποτε εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν δυνάμενα[a]". Οὕτω δὲ πᾶσαν ἀπιθανότητα εἶχε τὸ διάγραμμα, ὥς μηδὲ τὰ εὐεξαπάτητα "γυναικάρια" μηδὲ τοὺς ἀγροικοτάτους καὶ ὑφ' οὑτινοσοῦν πιθανοῦ ἑτοίμως ἔχοντας ἄγεσθαι συγκατατεθεῖσθαι τῷ διαγράμματι. Οὐδενὶ γοῦν, καίτοι γε πολλοὺς ἐκπεριελθόντες τόπους τῆς γῆς καὶ τοὺς πανταχοῦ ἐπαγγελλομένους τι εἰδέναι ζητήσαντες, περιτετεύχαμεν πρεσβεύοντι τὰ τοῦ διαγράμματος.

24,2 τῇ add Wif **4** παραβαλόντα M : -λαβόντα A **5** θεάσεσθαι We, Ba, Ch : -σασθαι A, Kö.

24 a 2.Tim 3,6-7.

VI 24 Im Anschluß an die über die Mithraslehren gemachten Erläuterungen verspricht Celsus, **wenn jemand eine gewisse Weihe der Christen** mit der zuvor beschriebenen **Weihe der Perser zugleich untersuchen wolle, indem er diese miteinander vergleicht und dabei die (Geheimnisse) der Christen enthüllt, werde er so den Unterschied zwischen ihnen sehen.** Doch wo er sonst die Namen der Sekten zu nennen wußte, hat er nicht gezögert anzuführen, welche Sekten er glaubte zu kennen; wo es hier aber viel nötiger gewesen wäre – wenn er Bescheid gewußt hätte -, solches zu tun und zu lehren, was für eine Sekte sich des vorgestellten **Diagramms** bedient, tat er es nicht.

Es scheint mir aber, nach dem, was er sagt, daß er nach mißverstandenen Lehren der ziemlich unbedeutenden Sekte der Ophianer – so glaube ich jedenfalls – die Lehren des Diagramms darstellt, zumindest teilweise. Auf dieses Diagramm sind wir durch unsere Wißbegierde gekommen. Wir fanden in ihm Machwerke von Menschen, die, wie Paulus sagt, sich in Häuser schleichen und Weiblein umgarnen, welche, mit Sünden überhäuft und von allen möglichen Begierden getrieben, immer lernen wollen und niemals zur Erkenntnis der Wahrheit kommen können. Das Diagramm war jedoch so unglaubwürdig, daß weder die leicht zu betrügenden Weiblein noch die naivsten Leute, die bereit sind, sich durch jede beliebige Wahrscheinlichkeit hinreißen zu lassen, dem Diagramm zustimmen. Niemanden allerdings – obwohl wir in vielen Gebieten der Erde herumgekommen sind und überall die aufsuchten, die von sich behaupteten, gelehrt zu sein – haben wir angetroffen, der die Lehren des Diagramms schätzte.

VI 25 **Ἐν ᾧ ἦν διαγραφὴ κύκλων, ἀπολελυμένων μὲν ἀπ' ἀλλήλων δέκα συνδουμένων δὲ ὑφ' ἑνὸς κύκλου, ὃς ἐλέγετο εἶναι ἡ τῶν ὅλων ψυχὴ καὶ ὠνομάζετο Λευϊαθάν,** ὅντινα αἱ Ἰουδαίων γραφαὶ ὅ τι ποτ' οὖν αἰνισσόμεναι ἔλεγον πεπλάσθαι ὑπὸ τοῦ θεοῦ παίγνιον. Ἐν γὰρ ψαλμοῖς εὕρομεν· "Πάντα ἐν σοφίᾳ ἐποίησας· ἐπληρώθη ἡ γῆ τῆς κτίσεώς σου. Αὕτη ἡ θάλασσα ἡ μεγάλη καὶ εὐρύχωρος· ἐκεῖ πλοῖα διαπορεύονται, ζῷα μικρὰ μετὰ μεγάλων, δράκων οὗτος, ὃν ἔπλασας ἐμπαίζειν αὐτῷ[a]." Ἀντὶ δὲ τοῦ "δράκων" Λευϊαθὰν ἦν ἐν τῷ Ἑβραϊκῷ. Τὸ τοίνυν ἀσεβὲς διάγραμμα τὸν σαφῶς οὕτως κατηγορηθέντα ἐν τῷ προφήτῃ Λευϊαθὰν ἔλεγεν εἶναι τὴν διὰ τῶν ὅλων πεφοιτηκυῖαν ψυχήν. Εὕρομεν δ' ἐν αὐτῷ καὶ **τὸν Βεημὼν ὀνομαζόμενον ὡσπερεὶ τεταγμένον τινὰ μετὰ τὸν κατωτάτω κύκλον. Τοῦτον δὲ τὸν Λευϊαθὰν ὁ τὸ μιαρὸν ἐκεῖνο διάγραμμα ἀναπλάσας ἐπὶ τοῦ κύκλου καὶ τοῦ κέντρου αὐτοῦ κατέγραψε, δὶς ἐκθέμενος αὐτοῦ τὸ ὄνομα.**

Ἔτι δὲ ὁ Κέλσος **μελαίνῃ γραμμῇ παχείᾳ φησὶ** διειλημμένον **εἶναι τὸ διάγραμμα, καὶ ταύτην** ἔφασκεν **εἰρῆσθαι αὐτῷ τὴν Γέενναν, οὖσαν καὶ Τάρταρον.** Τὴν δὲ Γέενναν ἡμεῖς ἐν τῷ εὐαγγελίῳ γεγραμμένην ὡς κολαστήριον εὑρόντες[b], ἐζητήσαμεν, εἴ που τῶν παλαιῶν γραμμάτων ὠνομάσθη, καὶ μάλιστα ἐπείπερ καὶ Ἰουδαῖοι χρῶνται τῷ ὀνόματι. Εὕρομεν δὲ ὅπου μὲν Φάραγγα "υἱοῦ Ἐννὸμ" ὀνομαζομένην ἐν τῇ γραφῇ, ἐν δὲ τῷ Ἑβραϊκῷ ἀντὶ τοῦ Φάραγξ μεμαθήκαμεν ὅτι κατὰ τοῦ αὐτοῦ ὑποκειμένου ἐλέγετο ἡ Φάραγξ Ἐννὸμ καὶ ἡ Γέεννα[c]. Ἐπιτηροῦντες δὲ τὰ ἀναγνώσματα εὑρίσκομεν καὶ ἐν

25,2 δέκα : ἑπτά Lipsius cf. 35,7 **7** αὐτή A **13** ὡσπερεὶ τεταγμένον P : ὡς περιτε- A **23** Φάραγγα KÜ : -αγξ Kö : -αξ A **25** Φάραξ A .

25 a Ps 103,24-26 **b** vgl. Mt 5,22 ect. **c** vgl. Jer 7,31-32; 39 (32), 35.

VI 25 **In dem (Diagramm) war eine Anordnung von Kreisen, diese waren voneinander getrennt: zehn (Kreise) zusammengehalten von einem (Kreis), von dem gesagt wurde, er sei die Seele des Alls, und der Leviathan genannt wurde.** Von diesem Leviathan sagen die jüdischen Schriften in einer vagen Andeutung, er sei von Gott geschaffen worden als ein Spielzeug. Denn in den Psalmen fanden wir (die Stelle): „Alles hast du in Weisheit geschaffen: die Erde ist erfüllt von deinen Geschöpfen. Dies ist das große und weite Meer: dort sind Schiffe unterwegs, (dort sind) kleine und große Tiere, (da ist) dieser Drache, den du geformt hast, um mit ihm zu spielen." Anstatt Drache hieß es Leviathan im Hebräischen. Demnach nennt also das unfromme Diagramm den bei dem Propheten deutlich abfällig beurteilten Leviathan die Seele, welche das All durchzieht. **Wir fanden in dem Diagramm aber auch den, der Behemon genannt wird, ungefähr angeordnet etwas nach dem untersten Kreise. Diesen (Namen des) Leviathan aber schrieb der Macher des scheußlichen Diagramms auf den Rand des Kreises und in seinen Mittelpunkt; zweimal hat er seinen Namen also hervorgehoben.**

Celsus sagt außerdem, **durch eine dicke schwarze Linie werde das Diagramm geteilt und diese,** so behauptet er, **werde die Gehenna genannt, die auch der Tartaros sei.** Da wir gefunden haben, daß Gehenna im Evangelium steht und (dort) soviel wie Folterplatz heißt, haben wir nachgeforscht, ob (das Wort) irgendwo in den alten Schriften genannt wurde, besonders weil ja auch die Juden diese Bezeichnung gebrauchen. Dabei haben wir gefunden, daß an einigen Stellen der Schrift das Tal des Sohnes Ennom genannt wird. Im Hebräischen wurde, wie wir (bei einem Vergleich der entsprechenden Schriftstellen) erkannten, das Tal Ennom auch die Gehenna genannt. Indem wir aber auf das achteten, was wir lasen, fanden wir, daß auch beim

τῷ κλήρῳ τῆς φυλῆς Βενιαμὶν τὴν Γέενναν ἢ Φάραγγα Ἐννὸμ κατειλεγμένην[d], οὗ ἦν καὶ Ἱερουσαλήμ. Καὶ ἐξετάζοντες τὴν ἀκολουθίαν τοῦ εἶναι ἐπουράνιον Ἱερουσαλὴμ ἀπὸ τοῦ κλήρου Βενιαμὶν μετὰ τῆς Φάραγγος Ἐννὸμ εὑρίσκομέν τι εἰς τὸν περὶ κολάσεων τόπον, μεταλαμβανομένων εἰς τὴν μετὰ βασάνου κάθαρσιν τῶν τοιωνδὶ ψυχῶν κατὰ τὸ "Ἰδοὺ κύριος εἰσπορεύεται ὡς πῦρ χωνευτηρίου καὶ ὡς ποία πλυνόντων· καὶ καθιεῖται χωνεύων καὶ καθαρίζων ὡς τὸ χρυσίον καὶ ὡς τὸ ἀργύριον[e]"

VI 26 καὶ κατὰ τὸ περὶ τὴν Ἱερουσαλὴμ γίνεσθαι κολάσεις χωνευομένων, τῶν ἀναλαβόντων εἰς τὴν ἑαυτῶν τῆς ψυχῆς ὑπόστασιν τὰ ἀπὸ κακίας, τροπικῶς που ὀνομαζομένης μολίβδου· διὸ ἡ ἀνομία παρὰ τῷ Ζαχαρίᾳ ἐπὶ "τάλαντον μολίβδου" ἐκαθέζετο[a].

Ὅσα δ' εἰς τὸν τόπον λεχθείη ἄν, οὔτε πᾶσιν οὔτε τοῦ παρόντος καιροῦ ἐστι διηγήσασθαι· ἀλλ' οὐδ' ἀκίνδυνον τὴν τῶν τοιούτων σαφήνειαν πιστεῦσαι γραφῇ, ἅτε τῶν πολλῶν οὐ χρῃζόντων πλείονος διδασκαλίας παρὰ τὴν περὶ τῆς κατὰ τῶν ἁμαρτανόντων κολάσεως. Εἰς γὰρ τὰ ὑπερέκεινα αὐτῆς οὐ χρήσιμον ἀναβαίνειν διὰ τοὺς μόγις φόβῳ τῆς αἰωνίου κολάσεως κἂν συστέλλοντας ἐπὶ ποσὸν τῆς κακίας καὶ τῶν ἀπ' αὐτῆς ἁμαρτανομένων χύσιν.

Οὔτ' οὖν <οἱ κατασκευάσαντες> τὸ διάγραμμα οὔτε Κέλσος οἶδε τὸν περὶ Γεέννης λόγον· ἐπεὶ οὔτ' ἂν ἐκεῖνοι ζωγραφίας καὶ διαγράμματα ἐσεμνοποίουν ὡς δι' αὐτῶν

25,30 μετά KÜ, Ch : καί A, Kö **31** μεταλαμβανόμενον M **34** ὡς V : om A, P **34-35** ὡς τὸ ἀργύριον καὶ τό χρυσίον M, edd **26,10** ὑπερέκεινα edd : ὑπὲρ ἐκεῖνα A **14** οἱ κατασκευάσαντες add KÜ.

25 d vgl. Jos 18,16 **e** Mal 3,2-3 **26 a** Sach 5,7.

Erbteil des Stammes Benjamin, zu dem auch Jerusalem gehört, die Gehenna oder das Tal Ennom mit aufgezählt ist. Und als wir untersuchten, was daraus folgt, daß das himmlische Jerusalem zusammen mit dem Tal Ennom zum Erbteil Benjamins gehört, fanden wir etwas heraus für die Lehre von den Strafen, die angewendet werden zur qualvollen Reinigung gewisser Seelen gemäß den (Schrift)worten: „Siehe, der Herr geht hinein wie das Feuer eines Schmelzofens und wie das Kraut von Wäschern; und er wird sich setzen und (sie) schmelzen und reinigen wie das Gold und wie das Silber."

VI 26 Und dementsprechend nehmen wir an, daß nahe bei Jerusalem die Strafen derjenigen vollzogen werden, die (wie im Schmelzofen) geläutert werden müssen, (die Strafen) derjenigen, die in die Substanz ihrer Seele Schlechtes aufgenommen haben, welches in figürlicher Rede irgendwo Blei genannt wird: deshalb saß bei (dem Propheten) Sacharia „die Gesetzlosigkeit auf einer Waage aus Blei". Wieviel über diese Lehre hier noch gesagt werden könnte, sollte weder für alle noch zum jetzigen Zeitpunkt ausführlich behandelt werden, denn es ist nicht ungefährlich, eine klare Erörterung solcher Fragen niederzuschreiben, weil die Massen (der Christen) nicht mehr an Belehrungen brauchen als diese, daß die Sünder ihre Strafe (bekommen). Darüber hinaus etwas zu sagen, wäre unvorteilhaft wegen derer, die kaum Furcht haben vor der ewigen Strafe und die, (wenn sie die Strafen wirklich kennen würden,) um so tiefer in der Bosheit und in der (von ihr verursachten) Sündenflut versinken würden.

Also kannten weder die Erfinder des Diagramms noch Celsus die Lehre von der Gehenna; denn sonst würden weder jene mit ihren Gemälden und Diagrammen so prahlen, als ob sie

παριστάντες τὸ ἀληθές, οὔτ' ἂν ὁ Κέλσος ἐν τῷ κατὰ Χριστιανῶν συγγράμματι τὰ μηδαμῶς ὑπὸ Χριστιανῶν λεγόμενα ἀλλά τινων τάχα οὐδ' ἔτι ὄντων ἀλλὰ πάντῃ ἐκλελοιπότων <ἢ> καὶ εἰς πάνυ ὀλίγους καὶ εὐαριθμήτους καταστάντων, ἐνετίθει ταῖς κατὰ Χριστιανῶν κατηγορίαις. Καὶ ὥσπερ οὐ καθήκει τοῖς τὰ Πλάτωνος φιλοσοφοῦσιν ἀπολογεῖσθαι περὶ Ἐπικούρου καὶ τῶν ἀσεβῶν αὐτοῦ δογμάτων, οὕτως οὐδ' ἡμῖν περὶ τῶν ἐν τῷ διαγράμματι καὶ τῶν κατ' αὐτοῦ λεγομένων ὑπὸ Κέλσου. Διόπερ ὡς περισσὰ καὶ μάτην ἐκκείμενα ἐῶμεν τὰ ὑπὸ Κέλσου εἰς ταῦτα λελεγμένα· μᾶλλον γὰρ Κέλσου ἡμεῖς αὐτῶν παρὰ τοῖς κεκρατημένοις ὑπὸ τοιούτων λόγων κατηγορήσομεν.

VI 27 Ἑξῆς δὲ τοῖς περὶ τοῦ διαγράμματος μηδὲ παρακούσας τῶν περὶ τῆς καλουμένης παρὰ τοῖς ἐκκλησιαστικοῖς **σφραγῖδος** ἑαυτῷ τινα ἐκτίθεται **ἀλλόκοτα καὶ ἀμοιβαίας φωνάς, ὡς τοῦ μὲν τὴν σφραγῖδα περιτιθέντος καλουμένου πατρός, τοῦ δὲ σφραγιζομένου λεγομένου νέου καὶ υἱοῦ καὶ ἀποκρινομένου· κέχρισμαι χρίσματι λευκῷ ἐκ ξύλου ζωῆς**, ὅπερ οὐδ' ἐν τοῖς ἀπὸ τῶν αἱρέσεων ἠκούσαμεν γίνεσθαι. Εἶτα καὶ ἀριθμὸν ὁρίζει **λεγόμενον ὑπὸ τῶν παραδιδόντων τὴν σφραγῖδα ἀγγέλων ἑπτά, ἑκατέρωθεν τῇ ψυχῇ τοῦ ἀπαλλαττομένου σώματος ἐφισταμένων, τῶν μὲν τοῦ φωτὸς ἑτέρων δὲ τῶν ὀνομαζομένων ἀρχοντικῶν**, καὶ λέγει **τὸν ἄρχοντα τῶν ὀνομαζομένων ἀρχοντικῶν λέγεσθαι θεὸν κατηραμένον.**

Εἶτ' ἐπιλαβόμενος τῆς λέξεως εὐλόγως κατηγορεῖ τῶν

26,20 ἢ καί Wif, Ch : καί A, Kö : ἤ KÜ; πάνυ del Bor; καταστάντων M^{pc} : -στησάντων A **27,1** παρακούσας τῶν Kö : παρακουσάντων A : ἐκ παρακουσμάτων mg M^{2}, edd **11-12** καὶ - ἀρχοντικῶν (mg A^{1}).

mit ihnen etwas Wahres darstellten, noch würde Celsus in seiner Abhandlung, gegen die Christen etwas als Anklage vorgebracht haben, das keineswegs von den Christen gesagt wurde, sondern von einigen Leuten, die es vielleicht gar nicht mehr gibt, die nämlich (entweder) völlig verschwunden sind oder deren Anzahl auf einen ganz geringen, leicht zählbaren Bestand zurückgegangen ist. Und wie es denen nicht zukommt, die nach den Lehren Platos philosophieren, den Epikur und seine unfrommen Lehrsätze zu verteidigen, so (kommt es) auch uns nicht (zu), etwas für die Lehrsätze des Diagramms und wider die Einwände des Celsus gegen dasselbe zu sagen. Deshalb laßt uns sagen, daß das von Celsus dazu Gesagte offensichtlich überflüssig und nutzlos ist: denn viel entschiedener sprechen wir selbst uns gegen die in derartigen Lehren Befangenen aus.

VI 27 In dem auf seine Ausführungen über das Diagramm Folgenden - und das nicht einmal aufgrund eines Mißverständnisses der Dinge, die in der kirchlichen Überlieferung über das Siegel berichtet sind – stellt er (Celsus) aus eigener Erfindung **einige seltsame Dinge und Wechselreden vor, nämlich: der das Siegel verleihe, heiße Vater; der versiegelt werde, werde jung genannt und Sohn, (denn er sei es,) der antworte: „Ich bin gesalbt mit weißer Salbe vom Baum des Lebens.“** Wir haben nicht einmal gehört, daß es so etwas bei den Häretikern geben soll! Sodann bestimmt Celsus eine Zahl, **von der diejenigen reden, welche das Siegel übergeben: Sieben Engel treten von beiden Seiten an die Seele dessen heran, der sich vom Körper entfernt; die einen seien (die Engel) des Lichts, die anderen (gehörten zu jenen), welche als archontische bezeichnet würden;** und er sagt, **der Gebieter der als archontische bezeichneten (Engel) werde bezeichnet als: der verfluchte Gott.**

Sodann bezieht sich Celsus auf diese Bezeichnung und klagt in vernünftiger Weise diejenigen an, die solches zu

τοῦτο τολμώντων λέγειν· τούτου δ' ἕνεκα καὶ ἡμεῖς συναγανακτοῦμεν τοῖς μεμφομένοις τοὺς τοιούτους, εἰ δή τινες εἰσὶ **λέγοντες θεὸν κατηραμένον τὸν Ἰουδαίων, τὸν ὕοντα καὶ βροντῶντα καὶ τοῦδε τοῦ κόσμου δημιουργὸν καὶ Μωϋσέως καὶ τῆς κατ' αὐτὸν κοσμοποιίας θεόν.** Ἀλλ' ἔοικε βεβουλῆσθαί τι διὰ τούτων ὁ Κέλσος οὐκ εὔγνωμον ἀλλ' ἀπὸ τοῦ καθ' ἡμῶν ἀφιλοσόφου μίσους πάνυ ἀγνωμονέστατον.

Ἐβουλήθη γὰρ τοὺς ἀπείρους τῶν ἡμετέρων ἐντυχόντας αὐτοῦ τῇ γραφῇ πολεμῶσαι πρὸς ἡμᾶς, ὡς θεὸν κατηραμένον λέγοντας τὸν τοῦδε τοῦ κόσμου καλὸν δημιουργόν. Καὶ δοκεῖ μοι παραπλήσιον Ἰουδαίοις πεποιηκέναι, τοῖς κατὰ τὴν ἀρχὴν τῆς τοῦ χριστιανισμοῦ διδασκαλίας κατασκεδάσασι δυσφημίαν τοῦ λόγου, ὡς ἄρα καταθύσαντες παιδίον μεταλαμβάνουσιν αὐτοῦ τῶν σαρκῶν, καὶ πάλιν ὅτι οἱ ἀπὸ τοῦ λόγου τὰ τοῦ σκότου πράττειν βουλόμενοι σβεννύουσι μὲν τὸ φῶς, ἕκαστος δὲ τῇ παρατυχούσῃ μίγνυται· ἥτις δυσφημία παραλόγως πάλαι μὲν πλείστων ὅσων ἐκράτει πείθουσα τοὺς ἀλλοτρίους τοῦ λόγου ὅτι τοιοῦτοί εἰσι Χριστιανοί, καὶ νῦν δὲ ἔτι ἀπατᾷ τινας ἀποτρεπομένους διὰ τὰ τοιαῦτα κἂν εἰς κοινωνίαν ἁπλουστέραν λόγων ἥκειν πρὸς Χριστιανούς.

VI 28 Τοιοῦτόν τι δή μοι φαίνεται ὁ Κέλσος οἰκονομῶν ἐκτεθεῖσθαι, ὡς ἄρα Χριστιανοὶ λέγουσι κατηραμένον θεὸν τὸν δημιουργόν, ἵν' ὁ πιστεύων αὐτῷ ταῦτα καθ' ἡμῶν λέγοντι εἰ δυνατὸν καὶ ἐπὶ τὸ αἱρεῖν ὁρμήσαι Χριστιανοὺς

27,14 ἕνεκα A^1 : -εν A **25** τῆς P, M^2 : om A κατασκεδάσασι M^{pc} : -δάσαι A **28,2** ἐκτίθεσθαι P **4** αἱρεῖν A : ἀναιρεῖν M^2; ὁρμήσαι Bo, De : -ει A.

sagen wagen. Deshalb stimmen wir im Zorn denen bei, die solche Leute tadeln, die – **falls es sie (wirklich) geben sollte! – den Gott der Juden, der es regnen und donnern läßt, der der Schöpfer dieser Welt und der Gott des Mose und seiner Weltschöpfung ist, einen verfluchten Gott nennen.** Es hat jedoch den Anschein, daß Celsus mit seinen Ausführungen nicht eine gute, sondern eine sehr boshafte Absicht verfolgte, die von seinem Haß gegen uns, welcher eigentlich einem Philosophen fremd sein sollte, bewirkt wurde.

Denn er wollte die mit unseren Lehren nicht vertrauten Leser seiner Abhandlung gegen uns aufhetzen, (indem er so tat) als ob wir es wären, die den guten Schöpfer dieser Welt als einen verfluchten Gott bezeichnen. Und er scheint mir (dabei) ähnlich den Juden gehandelt zu haben, (ähnlich denen,) die zu Beginn der christlichen Verkündigung Verleumdungen gegen die (christliche) Lehre ausstreuten, (indem sie behaupteten,) die Christen opferten ein kleines Kind und ließen sich sein Fleisch bekommen; und außerdem (behaupteten sie), daß die, die sich zur (christlichen) Lehre bekennen, weil sie Werke der Finsternis tun wollten, (auf ihren Versammlungen das Licht) auslöschen würden, worauf es jeder mit der treibe, die er gerade treffe. So widervernünftig diese Verleumdung auch war; lange Zeit hat sie die meisten derer, die der (christlichen) Lehre fernstehen, veranlaßt, zu glauben, die Christen wären wirklich solche (Ungeheuer); und auch jetzt noch werden wegen solcher Verleumdungen einige (Leute) in betrügerischer Weise davon zurückgehalten, mit den Christen (auch nur) einfachen mündlichen Kontakt aufzunehmen.

VI 28 Etwas Derartiges scheint mir Celsus vorzuhaben, wenn er darlegt, daß also die Christen den Schöpfer als verfluchten Gott bezeichneten, so daß; wer ihm glaubt, wenn er solches gegen uns sagt, wenn möglich zur Vernichtung der Christen veranlaßt werden sollte, weil er sie für die

ὡς πάντων ἀσεβεστάτους. Φύρων δὲ τὰ πράγματα καὶ τὴν αἰτίαν ἐκτίθεται τοῦ κατηραμένον λέγεσθαι τὸν τῆς κατὰ Μωϋσέα κοσμοποιίας θεὸν φάσκων ὅτι **τοιοῦτός ἐστιν καὶ ἀρᾶς ἄξιος κατὰ τοὺς ταῦτα περὶ αὐτοῦ δοξάζοντας, ἐπείπερ τῷ ὄφει, γνῶσιν καλοῦ καὶ κακοῦ τοῖς πρώτοις ἀνθρώποις εἰσηγουμένῳ, κατηράσατο.**

Εἰδέναι δ' αὐτὸν ἐχρῆν ὅτι οἱ τὰ τοῦ ὄφεως ἑλόμενοι ὡς καλῶς τοῖς πρώτοις ἀνθρώποις συμβουλεύσαντος καὶ Τιτᾶνας καὶ Γίγαντας τοὺς μυθικοὺς ὑπερβαλόντες καὶ Ὀφιανοὶ διὰ τοῦτο καλούμενοι τοσοῦτον ἀποδέουσι τοῦ εἶναι Χριστιανοί, ὥστ' οὐκ ἔλαττον Κέλσου κατηγορεῖν αὐτοὺς τοῦ Ἰησοῦ καὶ μὴ πρότερον προσίεσθαί τινα ἐπὶ τὸ συνέδριον ἑαυτῶν, ἐὰν μὴ ἀρὰς θῆται κατὰ τοῦ Ἰησοῦ. Ὅρα γοῦν πῶς ἀλογώτατον πεποίηκεν ὁ Κέλσος ἐν τοῖς κατὰ Χριστιανῶν λόγοις παραλαβὼν ὡς Χριστιανοὺς τοὺς μηδ' ἀκούειν θέλοντας τὸ ὄνομα τοῦ Ἰησοῦ, κἂν ὅτι σοφός τις ἢ μέτριος τὰ ἤθη ἄνθρωπός τις ἦν. Τί οὖν εἴη ἂν ἠλιθιώτερον ἢ μανικώτερον οὐ μόνον τῶν ἀπὸ τοῦ ὄφεως ὡς ἀρχηγοῦ τῶν καλῶν χρηματίσαι βουληθέντων ἀλλὰ καὶ Κέλσου, νομίσαντος κατὰ Χριστιανῶν εἶναι κατηγορίας τὰς κατὰ τῶν Ὀφιανῶν; Πάλαι μὲν οὖν ὁ τὴν εὐτέλειαν ἀγαπήσας φιλόσοφος Ἑλλήνων καὶ παράδειγμα ἐκθεὶς εὐδαίμονος βίου, ὡς οὐ κωλυόμενος εὐδαιμονεῖν ἀπὸ τῆς παντελοῦς ἀκτημοσύνης, Κυνικὸν ἑαυτὸν ἀνηγόρευσεν· οὗτοι δὲ οἱ ἀνόσιοι ἀπὸ τοῦ πολεμιωτάτου ἀνθρώποις ὄφεως καὶ φρικτοτάτου ὡς οὐκ ἄνθρωποι, ὧν

28,7 ὅτι (A[1]) **19** παραλαβών Iol : -βαλών A **20** ἤθη Bo, De, KÜ, Ch : ἤθη ἤ A, Kö.

unfrömmsten aller Menschen hält. Während er so die Tatsachen durcheinanderbringt, legt er den Grund dafür dar, weshalb der Gott der Mosaischen Weltschöpfung als verflucht, bezeichnet wurde. Er behauptet: **„Er ist ein solcher Gott der verfluchungswürdig ist, auch nach dem Urteil der Leute, die dies von ihm annehmen, da er die Schlange, welche den ersten Menschen die Kenntnis von Gut und Böse vermittelte, verflucht hat.“**

Er (Celsus) hätte wissen müssen, daß denjenigen, welche für die Schlange Partei nehmen, als hätte sie den ersten Menschen einen guten Rat gegeben, und welche die Titanen und Giganten der Sage übertreffen, weshalb sie Ophianer genannt werden, (daß ihnen) soviel daran fehlt, Christen zu sein, daß sie Jesus nicht weniger als Celsus (selbst) beschuldigen und daß sie nicht eher jemanden zu ihrer Gemeinschaft zulassen, ehe er nicht einen Fluch gegen Jesus ausgestoßen hat. Achte darauf, wie gänzlich unvernünftig Celsus in seiner Abhandlung gegen die Christen verfährt, da er sich auf Leute bezieht (und so tut als wären sie Christen), die nicht einmal den Namen Jesu hören wollen, selbst (wenn man nur sagt), daß er ein weiser und tugendhafter Mann war. Könnte es eigentlich etwas geben, das einfältiger und unsinniger wäre – nicht nur als diese Leute, welche sich nach der Schlange, die sie für die Urheberin des Guten halten, benennen wollen, sondern auch – als Celsus, der meint, seine Beschuldigungen der Ophianer seien gegen Christen gerichtet? Vor langer Zeit hatte nun jener Philosoph, der die Primitivität liebte und der den Griechen als Vorbild eines glückseligen Lebens zeigen wollte, daß er in seinem Wohlergehen nicht behindert würde durch völlige Besitzlosigkeit, sich selbst zum Kyniker (das heißt der Hündische) ernannt; diese Gottlosen aber prahlen damit, daß sie nach dem wütendsten und schauderhaftesten Feinde der Menschen Ophianer (Schlangenleute) genannt werden – so als wären

ἐχθρός ἐστιν ὄφις, ἀλλ' ὡς ὄφεις σεμνύνονται ἐπὶ τῷ Ὀφιανοὶ καλεῖσθαι, Εὐφράτην τινὰ εἰσηγητὴν τῶν ἀνοσίων αὐχοῦντες λόγων.

VI 29 Εἶθ' ἑξῆς ὡς Χριστιανοῖς λοιδορούμενος καὶ κατηγορῶν τῶν κατηραμένον εἰπόντων τὸν Μωϋσέως καὶ τοῦ κατ' αὐτὸν νόμου θεὸν καὶ οἰόμενος Χριστιανοὺς εἶναι τοὺς ταῦτα λέγοντάς φησι· **Τί ἂν ἠλιθιώτερον ἢ μανικώτερον ταύτης τῆς ἀναισθήτου σοφίας γένοιτο; Τί γὰρ ἐσφάλη ὁ Ἰουδαίων νομοθέτης; Καὶ πῶς τὴν ἐκείνου κοσμογένειαν σαυτῷ διά τινος, ὡς φῄς, τυπώδους ἀλληγορίας λαμβάνεις ἢ τὸν Ἰουδαίων νόμον, ἐπαινεῖς δὲ ἄκων, ὦ δυσσεβέστατε, τὸν τοῦ κόσμου δημιουργόν, τὸν πάντα ὑποσχόμενον αὐτοῖς, τὸν τὸ γένος αὐτῶν αὐξήσειν μέχρι περάτων γῆς ἐπαγγειλάμενον[a] καὶ ἀναστήσειν ἐκ νεκρῶν αὐτῇ σαρκὶ καὶ αἵματι καὶ τοῖς προφήταις ἐμπνέοντα, καὶ πάλιν τοῦτον λοιδορεῖς; Ἀλλ' ὅταν μὲν ὑπὸ τούτων βιάζῃ, τὸν αὐτὸν θεὸν σέβειν ὁμολογεῖς· ὅταν δὲ τὰ ἐναντία ὁ σὸς διδάσκαλος Ἰησοῦς καὶ ὁ Ἰουδαίων Μωϋσῆς νομοθετῇ, θεὸν ἄλλον ἀντὶ τούτου καὶ τοῦ πατρὸς ζητεῖς.**

Καὶ ἐν τούτοις δὴ ὁ γενναιότατος φιλόσοφος Κέλσος σαφῶς Χριστιανοὺς συκοφαντεῖ, λέγων τοὺς αὐτούς, ἡνίκα μὲν ἂν Ἰουδαῖοι αὐτοὺς βιάζωνται, τὸν αὐτὸν αὐτοῖς θεὸν ὁμολογεῖν· ὅταν δὲ τὰ ἐναντία Ἰησοῦς Μωϋσεῖ νομοθετῇ, ἄλλον ἀντὶ τούτου ζητεῖν. Εἴτε γὰρ Ἰουδαίοις διαλεγόμενοι εἴτε καθ' ἑαυτοὺς ὄντες ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν

28,30 ὄφεις M : ὄφις A **29,5** ἐσφάλη Ba, Ch : -ετο A, Kö **7** φῄς Bo, Kö : φησι A.

29 a vgl. Gen 8,17; 9,1.7; 12,2-3; 15,5 ect.

sie keine Menschen, deren Feind die Schlange ist, sondern (selbst) Schlangen! – ; als Urheber ihrer gottlosen Lehren bezeichnen sie einen gewissen Euphrates.

VI 29 Und als wären sie Christen, schilt und beschuldigt er im folgenden weiterhin diejenigen, die den Gott des Moses und seines Gesetzes einen verfluchten Gott nennen, und weil er der Meinung ist, es seien (wirklich) Christen, die solches lehren, sagt er: **„Was könnte einfältiger und unsinniger sein als diese stumpfsinnige Weisheit? Was hat der Gesetzgeber der Juden angerichtet? Und wie ist so etwas möglich: Seine Weltschöpfung oder das Gesetz der Juden nimmst du für dich in Anspruch vermittels einer, wie du behauptest, typologischen und allegorischen Auslegung; du lobst ihn widerwillig, du Gottesverächter, den Schöpfer der Welt, der ihnen (den Juden) alles gewährte, der ihnen versprach, ihr Geschlecht bis an die Enden der Erde auszubreiten und sie aufzuerwecken von den Toten mit ihrem Fleisch und Blut, und der die Propheten inspirierte; und doch schmähst du ihn wiederum? Aber wenn du von diesen (?) in die Enge getrieben wirst, dann bekennst du, denselben Gott wie sie zu verehren; wenn aber dein Lehrer, Jesus, und (der Lehrer) der Juden, Moses, das Gegenteil bestimmen, dann suchst du nach einem anderen Gott für diesen, den Vater.“**

Mit diesen Beschuldigungen aber verleumdet der sehr ehrenwerte Philosoph Celsus die Christen ganz offenkundig, indem er sagt, daß diese, sobald sie von den Juden in die Enge getrieben würden, denselben Gott wie sie verehrten, wenn aber Jesus etwas zu Moses Gegensätzliches bestimme, (daß sie dann) einen anderen für diesen Gott suchten. Aber gleich, ob wir mit den Juden im Gespräch sind oder ob wir unter uns sind, wir kennen nur einen und denselben Gott, den (Gott nämlich, den) die

ἴσμεν, ὃν καὶ πάλαι ἔσεβον Ἰουδαῖοι καὶ νῦν σέβειν ἐπαγγέλλονται θεόν, οὐδαμῶς εἰς αὐτὸν ἀσεβοῦντες. Ἀλλ' οὐδ' ἀναστήσειν ἐκ νεκρῶν αὐτῇ σαρκὶ καὶ αἵματί φαμεν τὸν θεόν, ὡς ἐν τοῖς ἀνωτέρω λέλεκται· οὐ γὰρ τὸ σπειρόμενον "ἐν φθορᾷ" καὶ "ἐν ἀτιμίᾳ" καὶ "ἐν ἀσθενείᾳ" "σῶμα ψυχικόν" φαμεν ἀνίστασθαι, ὁποῖον ἐσπάρη[b]. Ἀλλὰ γὰρ περὶ τούτων ἐν τοῖς ἀνωτέρω μετρίως ἡμῖν λέλεκται.

VI 30 Εἶθ' ἑξῆς ἐπαναλαμβάνει τὰ περὶ **τῶν ἑπτὰ ἀρχόντων δαιμόνων**, μηδαμῶς μὲν **ὑπὸ Χριστιανῶν ὀνομαζομένων** οἶμαι δ' ὑπὸ Ὀφιανῶν παραλαμβανομένων. **Καὶ εὕρομέν γε ἐν ᾧ καὶ ἡμεῖς δι' ἐκείνους ἐκτησάμεθα διαγράμματι τὴν τάξιν ὁμοίως ἐκκειμένην οἷς ὁ Κέλσος ἐξέθετο**. Ὁ μὲν οὖν Κέλσος ἔλεγε **τὸν πρῶτον** ἰδέᾳ **λέοντος μεμορφωμένον**, οὐκ ἐκθέμενος, τίνα αὐτὸν ὀνομάζουσιν οἱ ἀληθῶς δυσσεβέστατοι· ἡμεῖς δὲ εὕρομεν ὅτι τὸν ἐν ταῖς ἱεραῖς γραφαῖς εὐφημούμενον ἄγγελον τοῦ δημιουργοῦ, τοῦτον τὸ **μιαρὸν ἐκεῖνο διάγραμμα ἔλεγεν εἶναι Μιχαὴλ τὸν λεοντοειδῆ**. Πάλιν τ' αὖ ὁ μὲν Κέλσος ἔφασκε **τὸν ἑξῆς καὶ** δεύτερον **εἶναι ταῦρον**· ὃ δ' εἴχομεν διάγραμμα τὸν Σουριὴλ ἔλεγεν **εἶναι** τὸν ταυροειδῆ. Εἶτα ὁ μὲν Κέλσος **τρίτον ἀμφίβιόν τινα καὶ φρικῶδες** ἐπισυρίζοντα· τὸ δὲ διάγραμμα τρίτον **Ῥαφαὴλ** ἔλεγεν εἶναι δρακοντοειδῆ. Πάλιν τε αὖ ὁ μὲν Κέλσος **τὸν τέταρτον ἀετοῦ** ἔφασκεν ἔχειν **μορφήν**· τὸ δὲ διάγραμμα **Γαβριὴλ** ἔλεγεν εἶναι τὸν ἀετοειδῆ. Εἶθ' ὁ μὲν Κέλσος **τὸν πέμπτον** ἔφασκεν εἶναι **ἄρκου πρόσωπον ἔχοντα**·

30,18 ἄρκτου M[pc].

29 b vgl. 1.Kor 15,42-44.

Juden schon früher verehrten und den sie auch jetzt noch verehren, wie sie erklären; doch keinesfalls freveln wir gegen ihn. Aber wir behaupten auch nicht, daß Gott (die Menschen) von den Toten auferwecken würde in demselben Fleisch und Blut, wie schon oben gesagt ist. Denn wir behaupten nicht, der in Verderblichkeit und in Unehre und in Schwäche gesäte seelische Leib würde auferstehen, (unter solchen Umständen) wie er gesät wurde. Aber hierüber wurde von uns bereits oben ausreichend gesprochen.

VI 30 Im folgenden nimmt er (Celsus) seine Darlegungen von **den sieben herrschenden Dämonen** wieder auf, welche keineswegs von den Christen genannt werden, sondern, so vermute ich, von den Ophianern übernommen wurden. **Und wirklich haben wir auch in dem Diagramm, welches wir ihretwegen erwarben, eine Ordnung gefunden, die der in den Beschreibungen des Celsus dargestellten (Ordnung) gleicht.** Und Celsus sagt nun, **der erste (Archont) sei nach dem Aussehen eines Löwen gestaltet.** Er gibt dabei nicht an, wie ihn diese wirklichen Gottesverächter nennen. **Wir aber fanden, daß von dem in den heiligen Schriften gepriesenen Engel des Schöpfers in jenem scheußlichen Diagramm gesagt wurde, er sei Michael der löwengestaltige.** Dann wieder behauptet Celsus, **der folgende, der der zweite ist, sei ein Stier; das Diagramm, das wir hatten, sagte, er sei Suriel der stiergestaltige.** Darauf (sagt) Celsus, **der dritte sei eine Amphibie und zische schauderhaft; das Diagramm aber sagt von dem dritten, er sei Raphael der drachengestaltige.** Auch wiederum behauptet Celsus, **der vierte habe die Gestalt eines Adlers; das Diagramm aber sagte, er sei Gabriel der adlergestaltige.** Darauf behauptet Celsus, **der fünfte sei einer, welcher das Gesicht eines Bären habe; das Diagramm behauptete, er sei Thauthabaoth der bärengestaltige.** Darauf sagt Celsus, **vom**

τὸ δὲ διάγραμμα τὸν Θαυθαβαὼθ ἔφασκεν εἶναι τὸν ἀρκοειδῆ. Εἶθ' ὁ μὲν Κέλσος τὸν ἕκτον κυνὸς πρόσωπον ἔλεγεν ἱστορεῖσθαι ἔχειν παρ' ἐκείνοις· τὸ δὲ διάγραμμα ἔφασκεν εἶναι αὐτὸν Ἐραθαώθ. Εἶθ' ὁ μὲν Κέλσος τὸν ἕβδομον ἔφασκεν ὄνου ἔχειν πρόσωπον, καὶ ὀνομάζεσθαι αὐτὸν Θαφαβαὼθ ἢ Ὀνοήλ· ἡμεῖς δ' ἐν τῷ διαγράμματι εὕρομεν ὅτι οὗτος καλεῖται Ὀνοὴλ ἢ Θαρθαραώθ, ὀνοειδής τις τυγχάνων. Ἔδοξε δὲ καὶ ἡμῖν ἀκριβῶς ἐκθέσθαι τὰ τοιαῦτα, ἵνα μὴ δοκῶμεν ἀγνοεῖν ἃ Κέλσος ἐπηγγέλλετο εἰδέναι· ἀλλὰ καὶ παραστήσωμεν ἀκριβέστερον ἐκείνου αὐτὰ ἐγνωκότες οἱ Χριστιανοί, ὡς οὐ Χριστιανῶν λόγους ἀλλὰ πάντῃ ἀλλοτρίων σωτηρίας καὶ οὐδαμῶς ἐπιγραφομένων Ἰησοῦν ἢ σωτῆρα ἢ θεὸν ἢ διδάσκαλον ἢ υἱὸν θεοῦ.

VI 31 Εἰ δέ τις βούλεται καὶ τὰ πλάσματα τῶν γοήτων ἐκείνων μαθεῖν, δι' ὧν ἐβουλήθησαν μὲν ὑπάγειν ἀνθρώπους ἑαυτῶν τῇ διδασκαλίᾳ ὡς ἀπόρρητά τινα ἔχοντες οὐ πάνυ δ' ἐδυνήθησαν, ἀκουέτω ὃ διδάσκονται λέγειν μετὰ το<ῦ> διελθεῖν ὃν ὀνομάζουσι "φραγμὸν κακίας", πύλας ἀρχόντων αἰῶνι δεδεμένας· "Βασιλέα μονότροπον, δεσμὸν ἀβλεψίας, λήθην ἀπερίσκεπτον ἀσπάζομαι, πρώτην δύναμιν, πνεύματι προνοίας καὶ σοφίᾳ τηρουμένην· ἔνθεν εἰλικρινὴς πέμπομαι, φωτὸς ἤδη μέρος υἱοῦ καὶ πατρός· ἡ χάρις συνέστω μοι, ναὶ πάτερ, συνέστω."

Καί φασι τῆς ὀγδοάδος τὰς ἀρχὰς ἐντεῦθεν εἶναι. Εἶθ' ἑξῆς διδάσκονται λέγειν διερχόμενοι ὅν φασιν Ἰαλδαβαώθ·

30,19 ἀρκτοειδῆ M^{pc} 31,4 μετὰ το<ῦ> W 5 ὅν (A^1).

sechsten werde bei ihnen erzählt, daß er das Gesicht eines Hundes habe; das Diagramm behauptete, er sei Erathaoth. Darauf behauptet Celsus, **daß der siebente das Gesicht eines Esels habe und daß er Thaphabaoth oder Onoel genannt werde; wir aber haben in dem Diagramm gefunden, daß er Onoel oder Thartharaoth genannt wird – irgendsoein eselsgestaltiger.** Es erschien uns aber angebracht, diese Dinge genau darzustellen, damit es nicht so aussieht, als würden wir nicht kennen, was Celsus da zu wissen verkündet; aber auch, damit wir kundtun, daß die Christen diese Dinge viel genauer kennen als jener; nicht jedoch wie Lehren der Christen, sondern (wie Lehren) solcher, die dem Heile gänzlich fernstehen und die keineswegs Jesus entweder als Heiland oder als Gott oder als Lehrer oder als Sohn Gottes bezeichnen.

VI 31 Wenn jemand auch die Gebilde jener Betrüger kennenlernen will, durch die sie Leute zu ihrer Lehre hinlocken wollen, indem sie so tun, als besäßen sie gewisse Geheimnisse – was ihnen jedoch nicht ganz gelingt -, der höre, **was man von ihnen verlangt, zu sagen, beim[156] Durchschreiten des – von ihnen so bezeichneten – Walls der Schlechtigkeit, (der auch genannt wird:) die in Ewigkeit gebundenen Tore der Archonten: „Einsamer König, Fessel der Blindheit, unbesonnene Vergessenheit! Ich begrüße dich, (du bist) die erste Kraft, behütet durch den Geist der Vorsehung und durch die Weisheit. Von daher werde ich, ein Reiner, gesandt – ein Teil bin ich bereits des Lichtes des Sohnes und des Vaters. Die Gnade sei mit mir, ja Vater, sie sei mit mir!“**

Dort, sagen sie, sei der Anfang der Achtheit. Und darauf, während sie den durchschreiten, (den sie) Jaldabaoth

[156] Ich konjiziere an dieser Stelle ein vermutlich im Verlaufe der Überlieferung ausgefallenes oder als Erscheinung des Vokalismus ου > ο überhaupt nicht geschriebenes υ und lese μετὰ τοῦ statt μετὰ τό. Denn es geht klar aus dem Kontext hervor, daß die im folgenden gesprochenen Beschwörungsformeln das „Durchschreiten der Tore“ begleiten und wohl überhaupt erst ermöglichen sollen.

"Σὺ δὲ μετὰ πεποιθήσεως πρῶτε καὶ ἕβδομε γεγονὼς κρατεῖν Ἰαλδαβαώθ, ἄρχων λόγος ὑπάρχων νοὸς εἰλικρινοῦς, ἔργον τέλειον υἱῷ καὶ πατρί, χαρακτῆρι τύπου ζωῆς σύμβολον ἐπιφέρων, ἣν ἔκλεισας αἰῶνι σῷ πύλην κόσμῳ ἀνοίξας, παροδεύω τὴν σὴν ἐλεύθερος πάλιν ἐξουσίαν· ἡ χάρις συνέστω μοι, ναὶ πάτερ, συνέστω."

Φασὶ δὲ τῷ λεοντοειδεῖ ἄρχοντι συμπαθεῖν ἄστρον τὸν Φαίνοντα. Εἶτα οἴονται τὸν διελθόντα τὸν Ἰαλδαβαὼθ καὶ φθάσαντα ἐπὶ τὸν Ἰὰ δεῖν λέγειν· "Σὺ δὲ κρυπτομένων μυστηρίων υἱοῦ καὶ πατρὸς ἄρχων νυκτοφαὴς δεύτερε Ἰαὼ καὶ πρῶτε δέσποτα θανάτου, μέρος ἀθῴου, φέρων ἤδη τὸν ἴδιον ὑπήκοον νοῦν σύμβολον, παροδεύειν σὴν ἕτοιμος ἀρχήν· κατίσχυσας τὸν ἀπὸ σοῦ γενόμενον λόγῳ ζῶντι· ἡ χάρις συνέστω, πάτερ, συνέστω."

Εἶθ' ἑξῆς τὸν Σαβαώθ, πρὸς ὃν οἴονται λέξειν· "Πέμπτης ἐξουσίας ἄρχων, δυνάστα Σαβαώθ, προήγορε νόμου τῆς σῆς κτίσεως χάριτι λυομένης, πεντάδι δυνατωτέρᾳ, πάρες με, σύμβολον ὁρῶν σῆς τέχνης ἀνεπίληπτον, εἰκόνι τύπου τετηρημένον, πεντάδι λυθὲν σῶμα· ἡ χάρις συνέστω μοι, πάτερ, συνέστω."

Ἑξῆς δὲ αὐτῷ τὸν Ἀσταφαιόν, ᾧν πιστεύουσι τοιαῦτα ἐρεῖν· "Τρίτης ἄρχων πύλης Ἀσταφαιέ, ἐπίσκοπε πρώτης ὕδατος ἀρχῆς, ἕνα βλέπων μύστην πάρες με παρθένου πνεύματι κεκαθαρμένον, ὁρῶν οὐσίαν κόσμου· ἡ χάρις συνέστω μοι, πάτερ, συνέστω."

31,21 ἰὰ δεῖν (ἰα δεῖν A ἰαδείν P) A, P : ἰαὼ δεῖν Sp, De, Kö cf. 32,19 **23-24** τὸν ἴδιον ὑπήκοον νοῦν KÜ : τὸν ἴδιον ὑπηνουν (sic) A : τὴν ἰδίαν ὑπήνην Sp, De, Kö **24** παροδεύειν KÜ : -ων A **34** ασταφαιέ Sp, De : -φῖέ A.

nennen, verlangt man von ihnen, zu sagen: „Du aber, geworden, um als erster und als siebenter mit Zuversicht zu herrschen, Jaldabaoth, Archont, der du Vernunft bist vom reinen Geiste, vollkommenes Werk für Sohn und Vater! Indem ich dem Merkmal vom Abbild des Lebens ein Zeichen darbringe, habe ich der Welt das Tor geöffnet, welches du für dein Zeitalter geschlossen hattest. Ich bin wieder frei und gehe vorbei an deinem Herrschaftsbereich. Die Gnade sei mit mir, ja Vater, sie sei mit mir!"

Sie behaupten aber, der löwengestaltige Archont stehe in Beziehung zum Stern Phainon (Saturn). Sie meinen dann, wer den Jaldabaoth durchschritten habe und zu Ja gekommen sei, müsse sagen: „Du bist der Archont über die verborgenen Geheimnisse des Sohnes und des Vaters, der du leuchtest in der Nacht! Jao, du zweiter und erster, Herrscher über den Tod, Teil des Untadligen! Weil ich dir den eigenen unterwürfigen Verstand[157] schon zum Zeichen bringe, bin ich bereit, an deinem Herrschaftsbereich vorbeizugehen; durch das lebendige Wort habe ich den überwunden, der vor dir kam. Die Gnade sei mit mir, Vater, sie sei mit mir!"

Den Sabaoth soll man hierauf, wie sie meinen, anreden: „Archont des fünften Herrschaftsbereiches, Herrscher Sabaoth, Verteidiger des Gesetzes deiner Schöpfung, welche durch Gnade aufgelöst wird durch eine stärkere Fünfheit! Laß mich hinab, denn du siehst das unanfechtbare Zeichen deiner Kunst im Bilde des Abbilds bewahrt; durch die Fünfheit ist ein Leib gelöst. Die Gnade sei mit mir, Vater, sie sei mit mir!"

. . . . [158]

Ihm folgend, kommt der Astaphaios, dem, wie sie glauben, zu sagen ist: „Archont des dritten Tores, Astaphaios,

---

[157] Nach einer Konjektur von P. Koetschau, vgl. KÜ, S. 136 mit Anm. 2.

[158] Hier ist die Überlieferung der schriftlichen Zusätze zum Ophitendiagramm wahrscheinlich mangelhaft. Siehe unter Pkt. 3.3. die Erläuterungen zu VI 31,31.

Μετὰ δ' αὐτὸν τὸν Αἰλωαιόν, ᾧ τοιαῦτα λέγειν οἴονται· "Δευτέρας ἄρχων πύλης Αἰλωαιέ, πάρες με τῆς σῆς μητρὸς φέροντά σοι σύμβολον, χάριν κρυπτομένην δυνάμεσιν ἐξουσιῶν· ἡ χάρις συνέστω μοι, πάτερ, συνέστω."

Τελευταῖον δὲ τὸν Ὡραῖον ὀνομάζουσι καὶ πρὸς αὐτὸν λέγειν οἴονται· "Ὑπερβὰς φραγμὸν πυρὸς ἀφόβως, πρώτης λαχὼν ἀρχὴν πύλης Ὡραῖε, πάρες με, σῆς ὁρῶν δυνάμεως σύμβολον καταλυθὲν τύπῳ ζωῆς ξύλου, εἰκόνι καθ' ὁμοίωσιν ληφθὲν ἀθώου· ἡ χάρις συνέστω μοι, πάτερ, συνέστω."

VI 32 Ἐπὶ ταῦτα δὲ ἡμᾶς ἡ Κέλσου νομιζομένη μὲν πολυμάθεια, μᾶλλον δ' οὖσα περιεργία καὶ φλυαρία, προεκαλέσατο βουλομένους παραστῆσαι τῷ ἐντυχόντι τῇ ἐκείνου γραφῇ καὶ τοῖς ἡμῖν πρὸς αὐτὴν γεγραμμένοις ὅτι οὐκ ἔστιν ἀπορία ἡμῖν τῶν Κέλσου μαθημάτων, ἐφ' οἷς καταψεύδεται Χριστιανῶν, οὔτε φρονούντων οὔτ' εἰδότων τὰ τοιαῦτα, εἰ καὶ ἡμεῖς ἐβουλήθημεν καὶ ταῦτα γνῶναι καὶ ἐκθέσθαι· ἵνα μὴ τῇ ἐπαγγελίᾳ τοῦ εἰδέναι τι πλεῖον ἡμῶν οἱ γόητες ἐξαπατῶσι τοὺς ὑπὸ τῆς τῶν ὀνομάτων φαντασίας συναρπαζομένους. Ἐδυνάμην δὲ καὶ ἄλλα πλείονα παραθέμενος παραστῆσαι ὅτι ἴσμεν μὲν τὰ τῶν ἀπατεώνων, ἀρνούμεθα δὲ αὐτὰ ὡς ἀλλότρια καὶ ἀσεβῆ καὶ οὐ συνυπάρχοντα τοῖς μέχρι θανάτου ὑφ' ἡμῶν ὁμολογουμένοις ἀληθῶς Χριστιανῶν λόγοις.

Χρὴ μέντοι εἰδέναι ὅτι οἱ ταῦτα συνταξάμενοι, οὔτε τὰ μαγείας νοήσαντες οὔτε τὰ τῶν θείων γραφῶν διακρίναντες,

31,45 καταγλυφθέν Croius, Bo **46** ληφθέντι KÜ (sed rej. Ch) **32,8** πλέον M.

Aufseher über den Uranfang des Wassers! Laß mich hinab, weil du mich als einen Geweihten siehst, der gereinigt ist durch den Geist der Jungfrau; denn du schaust das Wesen der Welt. Die Gnade sei mit mir, Vater, sie sei mit mir!“
Nach diesem kommt der Ailoaios, dem, wie sie meinen, zu sagen ist: „Archont des zweiten Tores, Ailoaios! Laß mich hinab, denn ich bringe dir das Zeichen deiner Mutter, die Gnade, welche verborgen ist für die Kräfte der Mächte. Die Gnade sei mit mir, Vater, sie sei mit mir!“
Als letzten nennen sie den Horaios und es ist, wie sie meinen, zu ihm zu sagen: „Der du furchtlos den Wall des Feuers überschritten und die Herrschaft über das erste Tor erlangt hast, Horaios! Laß mich hinab, denn du siehst ein Zeichen deiner Macht, zerstört durch das Abbild des Baumes des Lebens, hinweggenommen durch ein Bild nach der Gleichheit des Untadligen. Die Gnade sei mit mir, Vater, sie sei mit mir!“

VI 32 Zu diesen Ausführungen sind wir durch die vermeintliche Gelehrsamkeit des Celsus, welche aber vielmehr übertriebene Weitschweifigkeit und Geschwätzigkeit ist, veranlaßt worden, weil wir demjenigen, der seine Schrift liest, und denjenigen, die unsere Gegenschrift (lesen), beweisen wollten, daß uns die Lehren nicht in Verlegenheit bringen, die Celsus wiedergibt und wegen derer er die Christen (grundlos) verleumdet; jene denken an solche Dinge nicht und kennen sie nicht, wenn wir aber (trotzdem) auch diese kennenlernen und darstellen wollten, (so taten wir es) damit die Betrüger nicht durch das Versprechen, sie wüßten mehr als wir, diejenigen betrügen, die sich durch die mit den Namen verbundenen Phantasien leicht fortreißen ließen. Ich hätte noch anderes mehr vorbringen und damit beweisen können, daß uns die Lehren der Betrüger bekannt sind. Wir verwerfen diese (Lehren) aber, weil sie uns fremd und (weil sie) gottlos sind und nicht zu denen gehören, die wir selbst in Todesgefahren noch bekennen, weil sie wirklich christliche Lehren sind. Es ist aber nötig, zu wissen, daß die, welche jene Lehren verfertigen, weder die (Geheimnisse der) Magie kannten

VI 34 Μετὰ δὲ τὸ ἐκθέσθαι τὰ προειρημένα καὶ τὰ ἀνάλογον αὐτοῖς, ἅτινα ἡμεῖς προσεθήκαμεν, τοιαῦτά φησιν ὁ Κέλσος· **Οἵ δ' ἔτι προστιθέασιν ἄλλα ἐπ' ἄλλοις, προφητῶν λόγους καὶ κύκλους ἐπὶ κύκλοις καὶ ἀπορροίας ἐκκλησίας ἐπιγείου καὶ περιτομῆς καὶ Προυνικοῦ τινος ῥέουσαν δύναμιν παρθένου καὶ ψυχὴν ζῶσαν καὶ σφαζόμενον οὐρανόν, ἵνα ζήσῃ, καὶ γῆν σφαζομένην μαχαίρᾳ καὶ πολλοὺς σφαζομένους, ἵνα ζήσωσι, καὶ παυόμενον ἐν κόσμῳ θάνατον, ὅταν ἀποθάνῃ ἡ τοῦ κόσμου ἁμαρτία, καὶ κάθοδον αὖθις στενὴν καὶ αὐτομάτως ἀνοιγομένας πύλας· πανταχοῦ δὲ ἐκεῖ τὸ τῆς ζωῆς ξύλον καὶ ἀνάστασιν σαρκὸς ἀπὸ ξύλου, διότι οἶμαι ὁ διδάσκαλος αὐτῶν σταυρῷ ἐνηλώθη καὶ ἦν τέκτων τὴν τέχνην. Ὡς εἰ ἔτυχεν ἐκεῖνος ἀπὸ κρημνοῦ ἐρριμμένος ἢ εἰς βάραθρον ἐωσμένος ἢ ἀγχόνῃ πεπνιγμένος ἢ σκυτοτόμος ἢ λιθοξόος ἢ σιδηρεύς, ἦν ἂν ὑπὲρ τοὺς οὐρανοὺς κρημνὸς ζωῆς ἢ βάραθρον ἀναστάσεως ἢ σχοινίον ἀθανασίας ἢ λίθος μακάριος ἢ σίδηρος ἀγάπης ἢ σκῦτος ἅγιον. Ἢ τίς γραῦς, ἐπὶ τῷ βαυκαλῆσαι παιδίον <μεθύουσα> μῦθον ἐπᾴδουσα, τοιαῦτα ψιθυρίζειν οὐκ ἂν ᾐσχύνθη;** Ἐν τούτοις δὲ δοκεῖ μοι φύρειν τὰ παρακούσματα ὁ Κέλσος. Εἰκὸς γὰρ ὅτι, εἴ τι ἤκουσεν οἱασδηποτοῦν αἱρέσεως λεξείδιον, μὴ τρανώσας αὐτὸ κἂν κατὰ τὸ βούλημα ἐκείνης ἀλλὰ τὰ ῥημάτια συμφορήσας, ἐπεδείκνυτο ἐν τοῖς μηδὲν ἐπισταμένοις μήτε τῶν ἡμετέρων μήτε τῶν ἐν ταῖς αἱρέσεσιν ὡς ἄρα πάντα τὰ Χριστιανῶν γινώσκοι. Τοῦτο δὲ δῆλον ποιεῖ καὶ ἡ προκειμένη λέξις.

34,1 ἀνάλογα P **5** ῥέουσαν (mg A^{1}); περὶ τομῆς Hilgenfeld **9** καθόδον $A^{4?}$: καθόλου A **9-10** αὐτομάτως Sp, De : -ας A **17** ἅγιον P : ἅγιόν ἐστιν A; $ἢ^{2}$ del Bo, De **18** μεθύουσα add KAP, Ba; ἐπᾴδουσα Kö : ἐπάγουσα A sed cf. 37,18.

noch (den Inhalt der) heiligen Schriften verstanden; so brachten sie alles durcheinander: aus der Magie nahmen sie den Jaldabaoth und den Astaphaios und den Horaios, aus den hebräischen Schriften den Jao oder Ja bei den Hebräern genannten und den Sabaoth und den Adonaios und den Eloaios (Ailoaios). Die aus den (hebräischen) Schriften entnommenen Namen sind Beinamen desselben einen Gottes, was die Feinde Gottes nicht verstanden, wie sie auch selbst zugaben; daher meinten sie, einer wäre der Jao, ein anderer der Sabaoth und ein dritter daneben der Adonaios – den die (hebräischen) Schriften Adonai nennen - und (noch) ein anderer wäre der Eloaios (Ailoaios) – den die Propheten auf hebräisch Eloai nennen.

VI 33 Darauf folgend führt Celsus noch andere Fabeln aus: **„Manche Menschen gehen in archontische Formen ein, so daß die einen zu Löwen werden, andere zu Stieren und (wieder) andere zu Drachen oder zu Adlern oder zu Bären oder zu Hunden.“** Wir fanden aber in dem Diagramm, welches wir hatten, auch das, was Celsus **viereckige Figur** nannte, und das, **was von jenen Unglücklichen vor den Toren des Paradieses gesagt wurde. Es war (dort) als Durchmesser eines feurigen Kreises das Flammenschwert gemalt – gleichsam als Beschützer für den Baum der Erkenntnis und des Lebens.** Celsus wollte die Phrasen nicht wiedergeben – oder er konnte es nicht -, die nach den Fabeln der Gottlosen bei jedem (einzelnen) Tor diejenigen sagen, welche hindurchgehen. Wir aber haben auch dies getan, daß wir dem Celsus und den Lesern seiner Schrift das Ziel dieser weihelosen Weihe aufzeigen (und) daß wir erkannt haben, daß dieses der christlichen Ehrfurcht gegen das Göttliche fremd ist.

VI 34 Μετὰ δὲ τὸ ἐκθέσθαι τὰ προειρημένα καὶ τὰ ἀνάλογον αὐτοῖς, ἅτινα ἡμεῖς προσεθήκαμεν, τοιαῦτά φησιν ὁ Κέλσος· **Οἱ δ' ἔτι προστιθέασιν ἄλλα ἐπ' ἄλλοις, προφητῶν λόγους καὶ κύκλους ἐπὶ κύκλοις καὶ ἀπορροίας ἐκκλησίας ἐπιγείου καὶ περιτομῆς καὶ Προυνικοῦ τινος ῥέουσαν δύναμιν παρθένου καὶ ψυχὴν ζῶσαν καὶ σφαζόμενον οὐρανόν, ἵνα ζήσῃ, καὶ γῆν σφαζομένην μαχαίρᾳ καὶ πολλοὺς σφαζομένους, ἵνα ζήσωσι, καὶ παυόμενον ἐν κόσμῳ θάνατον, ὅταν ἀποθάνῃ ἡ τοῦ κόσμου ἁμαρτία, καὶ κάθοδον αὖθις στενὴν καὶ αὐτομάτως ἀνοιγομένας πύλας· πανταχοῦ δὲ ἐκεῖ τὸ τῆς ζωῆς ξύλον καὶ ἀνάστασιν σαρκὸς ἀπὸ ξύλου, διότι οἶμαι ὁ διδάσκαλος αὐτῶν σταυρῷ ἐνηλώθη καὶ ἦν τέκτων τὴν τέχνην. Ὡς εἰ ἔτυχεν ἐκεῖνος ἀπὸ κρημνοῦ ἐρριμμένος ἢ εἰς βάραθρον ἐωσμένος ἢ ἀγχόνῃ πεπνιγμένος ἢ σκυτοτόμος ἢ λιθοξόος ἢ σιδηρεύς, ἦν ἂν ὑπὲρ τοὺς οὐρανοὺς κρημνὸς ζωῆς ἢ βάραθρον ἀναστάσεως ἢ σχοινίον ἀθανασίας ἢ λίθος μακάριος ἢ σίδηρος ἀγάπης ἢ σκῦτος ἅγιον. Ἢ τίς γραῦς, ἐπὶ τῷ βαυκαλῆσαι παιδίον <μεθύουσα> μῦθον ἐπᾴδουσα, τοιαῦτα ψιθυρίζειν οὐκ ἂν ᾐσχύνθη;** Ἐν τούτοις δὲ δοκεῖ μοι φύρειν τὰ παρακούσματα ὁ Κέλσος. Εἰκὸς γὰρ ὅτι, εἴ τι ἤκουσεν οἱασδηποτοῦν αἱρέσεως λεξείδιον, μὴ τρανώσας αὐτὸ κἂν κατὰ τὸ βούλημα ἐκείνης ἀλλὰ τὰ ῥημάτια συμφορήσας, ἐπεδείκνυτο ἐν τοῖς μηδὲν ἐπισταμένοις μήτε τῶν ἡμετέρων μήτε τῶν ἐν ταῖς αἱρέσεσιν ὡς ἄρα πάντα τὰ Χριστιανῶν γινώσκοι. Τοῦτο δὲ δῆλον ποιεῖ καὶ ἡ προκειμένη λέξις.

34,1 ἀνάλογα P **5** ῥέουσαν (mg A^{1}); περὶ τομῆς Hilgenfeld **9** καθόδον $A^{4?}$: καθόλου A **9-10** αὐτομάτως Sp, De : -ας A **17** ἅγιον P : ἅγιόν ἐστιν A; $ἢ^{2}$ del Bo, De **18** μεθύουσα add KAP, Ba; ἐπᾴδουσα Kö : ἐπάγουσα A sed cf. 37,18.

VI 34 Nach den Ausführungen der soeben gesagten Dinge und (noch) solcher, die ihnen ähnlich sind – welche wir (aber ausführlich) hinzugefügt haben -, behauptet Celsus dies: **„Sie setzen aber noch andere Dinge zu anderen hinzu: Prophetenworte; Kreise über Kreise; Emanationen einer irdischen Kirche und einer Beschneidung; eine Kraft, die aus einer gewissen Jungfrau Prunikos (die Geile) emaniert; eine lebende Seele; einen „Himmel“ der geschlachtet wird, damit er lebe; eine „Erde“, die mit dem Schwert geschlachtet wird, und viele, die geschlachtet werden, damit sie leben; ein Tod, der aufhört in der Welt, wenn die Sünde der Welt stirbt; und wiederum einen schmalen Weg nach unten sowie Tore, die sich von selbst öffnen. – Überall ist aber dort der Baum des Lebens und die Auferstehung des Fleisches vom Holz (beziehungsweise vom Baum), weil, wie ich meine, ihr Lehrer an ein Kreuz geschlagen worden ist und (weil er) Zimmermann von Beruf war. Was wäre, wenn jener zufällig von einem Abhang gestürzt oder in eine Schlucht gestoßen oder mit einem Strick erdrosselt worden wäre; oder (von Beruf) Schuster oder Steinmetz oder Schmied gewesen wäre? Gäbe es dann einen Abhang des Lebens über den Himmeln oder eine Schlucht der Auferstehung oder einen Strick der Unsterblichkeit oder einen glückseligen Stein oder ein Eisen der Liebe oder ein heiliges Leder? Oder welches alte betrunkene Weib, das beim in den Schlaf Wiegen eines Kindleins ein Märchen, erzählt, würde sich nicht schämen, ihm so etwas einzuflüstern?“** Hier scheint mir Celsus Dinge durcheinanderzubringen, die er (selbst) nicht richtig verstanden hat. Denn es ist wahrscheinlich, daß er sich (lediglich) hervortun wollte vor den Leuten, die weder von unseren noch von den häretischen Lehren etwas verstehen, da er, wenn er ein Sprüchlein irgendeiner beliebigen Sekte gehört hatte, es nicht seinem (eigentlichen) Sinn und seiner (ursprünglichen) Absicht gemäß deutete, sondern die Aussprüche einfach aufhäufte (und dabei) so (tat,) als wäre er jemand, der über alle christlichen Lehren Bescheid wüßte.

Dieses macht (jedenfalls) der vorliegende Abschnitt deutlich.

VI 35 Τὸ μὲν γὰρ χρῆσθαι προφητῶν λόγοις ἡμῶν ἐστι, τῶν παριστάντων Ἰησοῦν εἶναι τὸν προκεκηρυγμένον ὑπ' αὐτῶν Χριστὸν καὶ ἀποδεικνύντων ἐκ τῶν προφητικῶν τὰ ἐν τοῖς εὐαγγελίοις περὶ τοῦ Ἰησοῦ πληρωθέντα. Τὸ δὲ κύκλους ἐπὶ κύκλοις λέγειν τάχα μὲν καὶ τῆς προειρημένης ἐστὶν αἱρέσεως, **κύκλῳ περιλαμβανούσης ἑνί, ἥν φασιν εἶναι τὴν τῶν ὅλων ψυχὴν καὶ Λευϊαθάν, τοὺς ἑπτὰ τῶν ἀρχοντικῶν κύκλους,** τάχα δὲ καὶ ἀπὸ τοῦ Ἐκκλησιαστοῦ ἐστι παράκουσμα λέγοντος· "Κυκλοῖ κυκλῶν πορεύεται τὸ πνεῦμα, καὶ ἐπὶ κύκλους αὐτοῦ ἐπιστρέφει τὸ πνεῦμα[a]."

Τὸ δ' ἀπορροίας ἐκκλησίας ἐπιγείου καὶ περιτομῆς τάχα ἐλήφθη ἀπὸ τοῦ ὑπό τινων λέγεσθαι ἐκκλησίας τινὸς ἐπουρανίου καὶ κρείττονος αἰῶνος ἀπόρροιαν εἶναι τὴν ἐπὶ γῆς ἐκκλησίαν, καὶ περιτομῆς τινος ἐν καθαρσίῳ τινὶ ἐκεῖ γεγενημένης σύμβολον εἶναι τὴν ἐν τῷ νόμῳ γεγραμμένην. Προυνικὸν δέ τινα σοφίαν οἱ ἀπὸ Οὐαλεντίνου ὀνομάζουσι κατὰ τὴν πεπλανημένην ἑαυτῶν σοφίαν, ἧς σύμβολον εἶναι βούλονται καὶ δώδεκα ἔτεσιν αἱμορροοῦσαν· ἣν παρακούσας ὁ ἅμα πάντα φύρων τὰ Ἑλλήνων καὶ βαρβάρων καὶ τῶν ἐν ταῖς αἱρέσεσιν εἶπε τό· Προυνικοῦ τινος δύναμιν ῥέουσαν παρθένου.

Ψυχὴ δὲ ζῶσα τάχα μὲν ἐν ἀπορρήτοις λέλεκται παρά τισι τῶν ἀπὸ Οὐαλεντίνου εἰς τὸν ὑπ' αὐτῶν ὀνομαζόμενον "ψυχικὸν δημιουργόν", τάχα δὲ καὶ πρὸς ἀντιδιαστολὴν ψυχῆς νεκρᾶς ἡ ζῶσα ψυχὴ οὐκ ἀγεννῶς παρά τισι λέλεκται ἡ

35,2 αὐτῶν M : αὐτόν A **6** περιλαμβανούσης M[pc] : -α A **13** αἰῶνος M : αἰών A **18** καί : τήν Guiet.

35 a Pred 1,6.

VI 35 Wir gebrauchen nun die Prophetenworte, damit wir beweisen können, daß Jesus der von ihnen vorherverkündete Gesalbte ist, und damit wir zeigen können, daß die Vorhersagen in den prophetischen Schriften in den Evangelien über Jesus erfüllt wurden. Von Kreisen über Kreisen zu reden, ist vielleicht eine Eigentümlichkeit der oben erwähnten Sekte, (wo angenommen wird,) **die sieben archontischen Kreise würden von einem Kreis umschlossen, von dem sie behaupten, er sei die Seele des Alls und heiße Leviathan;** vielleicht handelt es sich aber auch um ein Mißverständnis des Predigers (Salomon), wenn er sagt: „Kreise machend bewegt sich der Geist, und zu seinen Kreisen kehrt der Geist zurück."

Der Ausdruck: Emanationen einer irdischen Kirche und einer Beschneidung, stammt vielleicht daher, daß von einigen gesagt wird, die Kirche auf der Erde sei die Emanation einer himmlischen Kirche und eines stärkeren Äons, und die Beschneidung, welche im Gesetz vorgeschrieben ist, sei ein Symbol einer Beschneidung, die dort (oben) bei einer gewissen Entsühnung vorgenommen werde. Prunikos aber nennen die Valentinianer eine gewisse Weisheit – gemäß ihrer eigenen irregeleiteten Weisheit -, als deren Symbol sie das zwölf Jahre lang blutflüssige Weib ansehen wollen. Dieses hat der, der zugleich alle Lehren der Griechen, der Nichtgriechen und der Häretiker durcheinanderbringt (Celsus), falsch verstanden, als er sagte: „eine aus einer gewissen Jungfrau Prunikos fließende Kraft".

Lebende Seele ist vielleicht in den Geheimlehren bei einigen Valentinianern gesagt bezüglich des – von ihnen so genannten – seelischen Weltschöpfers; vielleicht ist dieser Ausdruck aber auch in nicht herabmindernder Weise bei einigen Leuten gebräuchlich, die im Unterschied zur toten Seele als lebende Seele die Seele eines Menschen so

τοῦ σῳζομένου. Σφαζόμενον δ' οὐκ οἶδα οὐρανὸν λελεγμένον ἢ γῆν σφαζομένην μαχαίρᾳ καὶ πολλοὺς σφαζομένους, ἵνα ζήσωσι, καὶ οὐκ ἀπεικός ἐστιν ἀφ' ἑαυτοῦ ταῦτα κεκομικέναι τὸν Κέλσον.

VI 36 Παυόμενον δὲ ἐν κόσμῳ θάνατον, ὅταν ἀποθάνῃ ἡ τοῦ κόσμου ἁμαρτία, λέγοιμεν ἂν ἡμεῖς τὸ παρὰ τῷ ἀποστόλῳ μυστικὸν διηγούμενοι οὕτως ἔχον· ὅταν δὲ "πάντας τοὺς ἐχθροὺς" ὑποτάξῃ "ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ", τότε "ἔσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος[a]"· λέλεκται δὲ καί· "Ὅταν τὸ φθαρτὸν τοῦτο ἐνδύσηται ἀφθαρσίαν", "τότε γενήσεται ὁ λόγος ὁ γεγραμμένος· κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νῖκος[b]". Κάθοδον δὲ αὖθις στενὴν τάχα οἱ τὴν μετενσωμάτωσιν εἰσάγοντες φήσουσιν. Αὐτομάτως δὲ ἀνοιγομένας πύλας λελέχθαι οὐκ ἀπίθανόν ἐστιν ὑπό τινων αἰνισσομένων καὶ διηγουμένων τὸ "Ἀνοίξατέ μοι πύλας δικαιοσύνης, ἵν' εἰσελθὼν ἐν αὐταῖς ἐξομολογήσωμαι τῷ κυρίῳ· αὕτη ἡ πύλη τοῦ κυρίου, δίκαιοι εἰσελεύσονται ἐν αὐτῇ[c]". Καὶ πάλιν ἐν ἐνάτῳ ψαλμῷ λέγεται· "Ὁ ὑψῶν με ἐκ τῶν πυλῶν τοῦ θανάτου, ὅπως ἂν ἐξαγγείλω πάσας τὰς αἰνέσεις σου ἐν ταῖς πύλαις τῆς θυγατρὸς Σιών[d]." Πύλας δὲ "θανάτου" τὰς ἐπὶ τὴν ἀπώλειαν φερούσας ἁμαρτίας φησὶν εἶναι ὁ λόγος, ὥσπερ καὶ "πύλας Σιὼν" ἐκ τοῦ ἐναντίου τὰς καλὰς πράξεις· οὕτω δὲ καὶ "πύλας δικαιοσύνης", ὅπερ ἴσον ἐστὶ τῷ "τὰς πύλας τῆς ἀρετῆς"· αὗται δὲ ἐξ ἑτοίμου ἀνοίγονται τῷ μεταδιώκοντι τὰς κατ' ἀρετὴν πράξεις.

36,12 ἐξομολογήσωμαι M : -ομαι A.

36 a 1.Kor 15,25-26 **b** 1.Kor 15,54 **c** Ps 117,19-20 **d** Ps 9, 14-15.

bezeichnen wollen, welcher erlöst wird. Hingegen weiß ich nichts von einem Himmel, der geschlachtet wird, oder einer Erde, die mit dem Schwert geschlachtet wird, und vielen, die geschlachtet werden, damit sie leben; und es ist nicht unwahrscheinlich, daß Celsus diese Dinge aus eigener Phantasie vorgebracht hat.

VI 36 Von einem Aufhören des Todes in der Welt aber, wenn die Sünde der Welt stirbt, könnten wir sprechen, wenn wir das geheimnisvolle (Wort) beim Apostel auslegen wollten, welches folgendermaßen lautet: „Wenn er aber alle Feinde unter seine Füße gelegt hat, dann wird als letzter Feind der Tod vernichtet." Es wird aber auch (an einer anderen Stelle der Schrift) gesagt: „Wenn aber dieses Verwesliche die Unverweslichkeit angezogen hat, dann wird das Wort erfüllt werden, das geschrieben steht: Verschlungen ist der Tod im Siege." Von einem engen Weg wiederum nach unten reden vielleicht die Anhänger der Seelenwanderungslehre. Tore, die sich von selbst öffnen, sind wahrscheinlich von einigen Leuten erwähnt, die den verborgenen Sinn dieser Worte deuten wollen: „Öffnet mir die Tore der Gerechtigkeit, daß ich in sie eintrete und den Herrn preise: dies ist das Tor des Herrn, die Gerechten werden da eintreten." Und wiederum wird im neunten Psalm gesagt: „Der du mich emporhebst aus den Toren des Todes, damit ich all dein Lob verkündige in den Toren der Tochter Zions." Das (Schrift)wort sagt, die Tore des Todes seien die zum Verderben führenden Sünden, so daß die Tore Zions dagegen die guten Werke bedeuten. So ist auch Tore der Gerechtigkeit eine Bezeichnung, die gleichbedeutend ist der Wendung die Tore der Tugend; diese öffnen sich bereitwillig dem, der sich tugendhafter Handlungen befleißigt.

Περὶ δὲ τοῦ τῆς ζωῆς ξύλου εὐκαιρότερόν τις διηγήσεται ἑρμηνεύων τὰ περὶ τὸν ἐν τῇ Γενέσει ἀναγεγραμμένον παράδεισον τοῦ θεοῦ φυτευόμενον ὑπ' αὐτοῦ. Πολλάκις μὲν οὖν ἐχλεύασεν ὁ Κέλσος ἣν οὐκ ἐνόησεν ἀνάστασιν· νῦν δ' οὐκ ἀρκεσθεὶς τοῖς εἰρημένοις φησὶ λέγεσθαι ἀνάστασιν σαρκὸς ἀπὸ ξύλου, παρακούσας οἶμαι τοῦ συμβολικῶς εἰρημένου, ὅτι διὰ ξύλου θάνατος καὶ διὰ ξύλου ζωή, θάνατος μὲν κατὰ τὸν 'Αδὰμ ζωὴ δὲ κατὰ τὸν Χριστόν[e]. Εἶτα παίζων τὰ περὶ τοῦ ξύλου ἀπὸ δύο τόπων αὐτὸ χλευάζει λέγων διὰ τοῦτο αὐτὸ παραλαμβάνεσθαι, ἤτοι ἐπεὶ σταυρῷ ἐνηλώθη ὁ διδάσκαλος ἡμῶν ἢ ἐπεὶ τέκτων ἦν τὴν τέχνην, οὐχ ὁρῶν ὅτι τὸ ξύλον τῆς ζωῆς ἐν τοῖς Μωϋσέως ἀναγέγραπται γράμμασιν, ἀλλὰ καὶ οὐ βλέπων ὅτι οὐδαμοῦ τῶν ἐν ταῖς ἐκκλησίαις φερομένων εὐαγγελίων "τέκτων" αὐτὸς ὁ 'Ιησοῦς ἀναγέγραπται.

VI 37 Οἴεται δὲ καὶ τροπολογοῦντας ἡμᾶς περὶ τοῦ σταυροῦ ἀναπεπλακέναι τὸ ξύλον τῆς ζωῆς καὶ ἀκολούθως ἑαυτοῦ τῷ περὶ τούτου σφάλματί φησιν ὅτι, εἴπερ ἔτυχεν ἐκεῖνος κατὰ κρημνοῦ ἐρριμμένος ἢ εἰς βάραθρον ἐωσμένος ἢ ἀγχόνῃ πεπνιγμένος, ἦν ἂν ὑπὲρ τοὺς οὐρανοὺς ἀναπεπλασμένος κρημνὸς ζωῆς ἢ βάραθρον ἀναστάσεως ἢ σχοινίον ἀθανασίας. Πάλιν τε αὖ φησιν ὅτι, εἴπερ διὰ τὸ τέκτονα αὐτὸν γεγονέναι ἀναπέπλασται τὸ ξύλον τῆς ζωῆς, ἠκολούθησεν ἄν, εἰ μὲν σκυτοτόμος ἦν, λέγεσθαί τινα περὶ σκύτους ἁγίου, εἰ δὲ λιθοξόος, περὶ λίθου μακαρίου, εἰ δὲ σιδηρεύς, περὶ

36,31 ἤτοι ἐπεί P : ἤτοι ἐπί A : ἢ ὅτι ἐπί M **37,4** εἰς M : om A.

36 e vgl. Röm 5,12-13; 1.Kor 15,21-22.

Über den Baum des Lebens wäre es eher für jemanden angebracht, etwas auszusagen, der die in der Urgeschichte (Genesis) niedergeschriebenen Worte über den Paradiesgarten, den Gott von sich aus anpflanzte, auslegt. Oftmals spottete Celsus über die Auferstehung, die er nicht kannte; weil er aber mit seinen bisherigen Äußerungen (hierüber) nicht zufrieden war, behauptete er, es werde von einer Auferstehung des Fleisches vom Holz (beziehungsweise vom Baum) gesprochen. Dabei hat er, wie ich glaube, den bildlichen Ausdruck falsch verstanden, daß „durch das Holz der Tod und durch das Holz das Leben (gekommen sei): der Tod wegen Adam, das Leben wegen Christus." Er macht sich daraufhin über das Holz lustig und verspottet es an zwei Stellen, wenn er sagt, es werde in Ehren gehalten, entweder weil unser Lehrer ans Kreuz geschlagen worden sei oder weil er Zimmermann von Beruf gewesen wäre. Daher hat er nicht gesehen, daß vom Baum des Lebens schon etwas in den Schriften des Moses aufgezeichnet ist; aber er hat auch nicht gesehen, daß keineswegs von den in der Kirche anerkannten Evangelien Jesus selbst als Zimmermann bezeichnet ist.

VI 37 Er meint aber auch, als wir das Kreuz figürlich deuteten, hätten wir den Baum des Lebens ersonnen, und gemäß seiner eigenen irrigen Ansicht in Bezug auf dieses sagt er, wenn jener (Jesus) zufällig von einem Abhang gestürzt oder in eine Schlucht gestoßen oder mit einem Strick erwürgt worden wäre, dann wäre über den Himmeln ein Abhang des Lebens ersonnen worden oder eine Schlucht der Auferstehung oder ein Strick der Unsterblichkeit. Und außerdem behauptet er, daß, da er (Jesus) Zimmermann gewesen sei, das Holz (beziehungsweise der Baum) des Lebens ersonnen wurde, es folgerichtig gewesen wäre, (daß,) wenn er ein Schuster gewesen wäre, jemand sprechen könnte über ein heiliges Leder, wenn er ein Steinmetz gewesen wäre, über einen glückseligen Stein, wenn er ein Schmied gewesen wäre, über ein Eisen der Liebe. Wer erkennt nicht von

σιδήρου ἀγάπης. Τίς οὖν οὐχ ὁρᾷ αὐτόθεν τὸ εὐτελὲς αὐτοῦ τῆς κατηγορίας, διαλοιδορουμένου ἀνθρώπους, οὓς ἐπηγγείλατο ἐπιστρέφειν ὡς ἀπατωμένους;

Ἑξῆς δὲ τούτοις λέγει ἁρμόζοντα μὲν τοῖς ἀναπλάσασι τούς τε λεοντοειδεῖς καὶ ὀνοκεφάλους καὶ δρακοντοειδεῖς ἄρχοντας, καὶ εἴ τις ἐκείνοις παραπλησίως ἐμυθολόγησεν, οὐ μὴν καὶ τοῖς ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας. Ἀληθῶς γὰρ καὶ γραῦς ἐπὶ τῷ βαυκαλῆσαι παιδίον μεθύουσα μῦθον ἐπᾴδειν τοιοῦτον καὶ ψιθυρίζειν τῷ παιδίῳ ἐπησχύνθη, ὁποῖον οἱ τοὺς ὀνοκεφάλους ἀναπλάσαντες καὶ τὰς καθ' ἑκάστην πύλην ὡσπερεὶ δημηγορίας. Τὰ δὲ τῶν ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας ὁ Κέλσος οὐκ ἐπίσταται, ἅπερ πάνυ ὀλίγοι ἠσκήκασι συνιέναι, οἱ πάντα τὸν βίον ἑαυτῶν ἀναθέντες κατὰ τὴν Ἰησοῦ ἐντολὴν τῷ ἐρευνᾶν "τὰς γραφὰς[a]" καὶ μᾶλλον τῶν φιλοσοφησάντων Ἑλλήνων περί τινος νομιζομένης ἐπιστήμης ἀνάληψιν κεκμηκότες περὶ τὴν ἐξέτασιν τοῦ βουλήματος τῶν ἱερῶν γραμμάτων.

VI 38 Οὐκ ἀρκεσθεὶς δ' ὁ γεννάδας τοῖς ἀπὸ τοῦ διαγράμματος ἐβουλήθη ὑπὲρ τοῦ αὐξῆσαι τὰς καθ' ἡμῶν κατηγορίας, τῶν μηδὲν ἐχόντων κοινὸν πρὸς ἐκεῖνο, διὰ μέσου ἄλλ' ἄττα εἰπεῖν, ἐπαναλαβὼν τὰ ἐκείνων ὡσπερεὶ ἡμετέρων. Φησὶ γάρ· **Θαῦμα δ' αὐτῶν οὐχ ἥκιστα ἐκεῖνο· ἐξηγοῦνται γάρ τινα μεταξὺ τῶν ὑπερουρανίων ἀνωτέρω κύκλων ἐπιγεγραμμένα, ἄλλα τε καὶ δύο ἄττα, μεῖζόν τε καὶ μικρότερον υἱοῦ καὶ πατρός. Εὕρομεν δ' ἡμεῖς ἐν τούτῳ τῷ διαγράμματι τὸν**

37,14 ἀναπλάσασι Bo, De : -άσμασι A **15** τε edd : δέ A **19** ἐπησχύνθη M : ἐπαι- A **21** ὡσπερεί M : ὡς περί A **22** ἠσκήκασι A : ἰσχύκασι P **38,4** ἐπαναλαβών M^{pc} : -εῖν A; ὡσπερεί edd : ὡς περί A ἡμετέρων Kö : ἑτέρων A.

37 a J 5,39.

selbst die Primitivität seiner Beschuldigung, denn er beschimpft Leute, die er versprach, zu bekehren, da sie irre geleitet wären?
Was er im folgenden sagt, betrifft jene, welche die löwengestaltigen und die eselsköpfigen und die drachengestaltigen Archonten ersinnen; und wenn jemand in ähnlicher Weise wie jene gefabelt hat, so hatte er hierbei sicher nichts mit den Gliedern der Kirche gemein. In Wahrheit hätte auch ein betrunkenes altes Weib sich geschämt, einen solchen Mythos beim in den Schlaf Wiegen eines Kindes zu singen und zu raunen, wie ihn diejenigen erfinden, welche die eselsköpfigen Archonten und die Ansprachen an jedem Tor ersinnen. Die Lehren der Glieder der Kirche versteht Celsus aber nicht, und nur ganz wenige sind in der Lage, sie zu erfassen, diejenigen nämlich, die ihre ganze Lebenszeit daransetzen, um gemäß dem Gebot Jesu die Schriften zu erforschen und die sich mehr gemüht haben um die Auslegung des Willens der heiligen Schriften als die philosophierenden Griechen um das Erlangen irgendeiner vermeintlichen Einsicht.

VI 38 Obwohl unser edler Gegner sich nicht mit den Lehren des Diagramms begnügte, wollte er die Beschuldigungen gegen uns, die wir nichts mit jenem (Diagramm) gemein haben, noch weiter steigern und dazwischen noch einiges andere sagen. Darum griff er die Lehren jener (Ophianer) wieder auf, als wären es unsere. Denn er behauptete: **„Von ihren Wunderdingen ist jenes nicht das geringste: sie lehren, daß etwas zwischen die überhimmlischen Kreise oben eingetragen sei, unter anderem auch zwei derartige (Zeichen), ein größeres und ein kleineres, das des Sohnes und das des Vaters.“** **Wir fanden aber in dem erwähnten Diagramm**

μείζονα κύκλον καὶ τὸν μικρότερον, ὧν ἐπὶ τῆς διαμέτρου ἐπεγέγραπτο "πατὴρ καὶ υἱός", καὶ μεταξὺ τοῦ μείζονος, ἐν ᾧ ὁ μικρότερος ἦν, καὶ ἄλλου συγκειμένου ἐκ δύο κύκλων, τοῦ μὲν ἐξωτέρου ξανθοῦ τοῦ δὲ ἐνδοτέρω κυανοῦ, τὸ ἐπιγεγραμμένον διάφραγμα πελεκοειδεῖ σχήματι, καὶ ἀνωτέρω μὲν αὐτοῦ κύκλον βραχὺν ἐχόμενον τοῦ μείζονος τῶν προτέρων, ἐγγεγραμμένον ἔχοντα "ἀγάπην", κατωτέρω δὲ ἐχόμενον τοῦ κύκλου γεγραμμένον ἔχοντα "ζωήν"· τῷ δὲ δευτέρῳ κύκλῳ ἐνεγέγραπτο, περιπεπλεγμένῳ καὶ ἐμπεριειληφότι ἄλλους δύο κύκλους καὶ ἄλλο σχῆμα ῥομβοειδές, "σοφίας πρόνοια", καὶ ἔνδον μὲν τῆς κοινῆς αὐτῶν τομῆς "σοφίας φύσις", ἀνωτέρω δὲ τῆς κοινῆς αὐτῶν τομῆς κύκλος ἦν, ἐν ᾧ ἐπεγέγραπτο "γνῶσις", κατωτέρω δὲ ἄλλος, ἐν ᾧ ἐπεγέγραπτο "σύνεσις".

Καὶ ταῦτα δὲ παρειλήφαμεν εἰς τὸν κατὰ Κέλσου λόγον, ἵνα παραστήσωμεν τοῖς ἐντυγχάνουσι τρανότερον ἐκείνου ἐγνωκέναι καὶ οὐκ ἐκ παρακουσμάτων τὰ καὶ ὑφ' ἡμῶν κατηγορούμενα. Εἰ δὲ **καὶ ὑπισχνοῦνται οἱ ἐπὶ τοῖς τοιούτοις σεμνυνόμενοι μαγικήν τινα γοητείαν, καὶ τοῦτ' ἔστιν αὐτοῖς τὸ τῆς σοφίας κεφάλαιον,** ἡμεῖς μὲν οὐ διαβεβαιούμεθα, οὐδὲ γὰρ ἱστορήσαμεν τὸ τοιοῦτον· Κέλσος δ' ἂν εἰδείη, ὁ πολλάκις ἤδη ἁλοὺς ψευδομαρτυριῶν καὶ ἀλόγων κατηγοριῶν, πότερον καὶ ἐν τούτοις ψεύδεται, ἤ τι παρά τινων ξένων καὶ ἀλλοτρίων τῆς πίστεως τοιοῦτον καταλαβὼν ἐξέθετο ἐν τῷ ἑαυτοῦ συγγράμματι.

38,10 ἐπεγέγραπτο P, M : ἐπι- A **11** ἄλλου συγκειμένου Bo : ἄλλους συγκειμένους A **15** ἐγγεγραμμένην M **17** ἐνεγέγραπτο P : ἐνέγρ- A **19** πρόνοια Bo : -αν A **21** ἐπεγέγραπτο P, M : ἐπι- A **31** ἤ Bo, De, Ch : εἴ A, Kö **32** παρά KÜ : περί A, Kö.

den größeren Kreis und den kleineren, auf deren Durchmesser geschrieben war: Vater und Sohn. Zwischen dem größeren Kreis, in dem der kleinere (eingeschlossen) war, und einem anderen (Kreis), der zusammengesetzt war aus zwei Kreisen – der äußere gelb und der innere blau – war eine Trennwand mit doppelaxtförmigem Umriß eingezeichnet. Und oberhalb von ihr war ein kleiner Kreis, welcher den größeren der vorigen Kreise, berührte – er trug die Inschrift: Liebe -, und ein anderer war unter ihr (der Trennwand), der den (zweiten) Kreis berührte – er trug die Inschrift: Leben. In dem zweiten Kreis, der eingeschlossen war und (selbst) sowohl zwei andere Kreise als auch eine andere rhomboide Figur einschloß, war(en die Worte). eingetragen: Vorsehung der Weisheit; und innerhalb ihres gemeinsamen Schnittes: Natur der Weisheit. Über dem gemeinsamen Schnitt war ein Kreis, in dem eingetragen war: Erkenntnis; darunter ein anderer, in ihm war eingetragen: Verständnis.

Wir haben dies in unsere Abhandlung gegen Celsus aufgenommen, um den Lesern zu beweisen, daß wir die Lehren, die wir ebenfalls verwerfen, besser kennen als er, nämlich nicht nur aus falsch verstandenen Gerüchten. Ob aber **die Leute, die mit solchen Lehren prahlen, auch irgendeine magische Betrügerei versprechen und diese für sie der Höhepukt der Weisheit ist,** können wir nicht bestätigen, denn wir haben es nicht nachgeprüft. Celsus vielleicht, der schon oft überführt wurde der unwahren Behauptungen und der unsinnigen Beschuldigungen, könnte wissen, ob er auch hier lügt oder (ob er) von fremden und mit dem (christlichen) Glauben nicht bekannten Leuten etwas Derartiges übernommen hat und es in seiner Schrift darlegte.

3.3. Erläuterungen zum Text

VI 22

(22,1-20) Nachdem Celsus die Lehre von der Seelenwanderung bei Plato angeschnitten hat (von Origenes in dem hier nicht wiedergegebenen vorigen Kapitel, VI 21, zitiert) trägt er zunächst ein seiner Meinung nach positives Beispiel vor, welches dazu dienen soll, die Lehre der Christen zu kontrastieren[159]. Er wählt zu diesem Zweck ein Bild für eine Weihe in den Mithrasmysterien[160], einem Kult, der seinen Ursprung in Persien[161] hatte und der während der Spätantike, unter hellenistischem Einfluß modifiziert, im römischen Reich eine starke Verbreitung erfuhr. Dort stand er im Westen und besonders in Rom selbst in hohem Ansehen[162]. Das von Celsus beschriebene Bild erinnert an ein Mosaik auf dem Boden des Mithräums zu Ostia, wo sieben Halbkreise und sieben Planetengötter zu sehen sind[163] (Abbildung 1)[164]. Es sollte wahrscheinlich den Aufstiegsweg der Seele über eine Leiter durch die sieben Tore der Planetengötter darstellen, einen Aufstiegsweg hin zum achten Tor

[159] So auch die Deutung W. Ullmanns, Apokalyptik und Magie, (Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis) S. 182f.

[160] Zu den Mithrasmysterien siehe zum Beispiel G. Haufe, Die Mysterien, in: Leipoldt, J./ Grundmann, W., Hg., Umwelt des Urchristentums. 1. Band, S. 119-122; weiterführend F. Cumont, Die Mysterien des Mithra. Eine umfassende Darstellung von der Verehrung des Gottes Mithra im vorderen Orient bis zu den römischen Mithrasmysterien bietet R. Merkelbach, Mithras.

[161] Zum persischen Ursprung der Verehrung des Gottes Mithra siehe G. Widengren, Die Religionen Irans, S. 222-232, und R. Merkelbach, Mithras, S. 9-31.

[162] Zur Verbreitung der Mithrasmysterien siehe R. Merkelbach, Mithras, S. 146-153.

[163] Siehe dazu A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie, S. 88f.

[164] Nach der Zeichnung, bei R. Merkelbach, Mithras, S. 292 (Abbildung 34), übernommen aus G. Becatti, Scavi di Ostia II, I Mithrei, S. 49 Abbildung 10.

unterhalb der Fixsternsphäre, welches als zu Mithras führend gedacht war[165]. Die Zuordnung von sieben Metallen zu den sieben Planeten ist für persische Religiosität nichts Ungewöhnliches und hat ihren Ursprung wohl in der spätbabylonischen Religion[166]. Der Seelenaufstieg wurde wahrscheinlich bei den Weihen der Mithrasmysterien liturgisch nachvollzogen[167]. Es ist damit zu rechnen, daß auch hier Methoden der Kontemplation Verwendung fanden[168]. Im gegebenen Zusammenhang ist für die Argumentation des Celsus wichtig, daß es sich um ein Aufstiegsschema handelt, welches bei einer angesehenen Kultgemeinschaft Verwendung fand. Origenes kann den Gang der Argumentation des Celsus[169] jedoch nicht nachvollziehen, denn er vermutet zu Anfang des Kapitels, sein Widerpart wolle lediglich die eigene Gelehrsamkeit zur Schau stellen.

(22,21-25) Im folgenden kürzt Origenes wahrscheinlich die Ausführungen des Celsus über

---

[165] Zur Konzeption des Mithraskultes vom Aufstieg der Seele des Mysten durch die Sphäre der Planetengötter siehe R. Merkelbach, Mithras, S. 77-80. Ausführlich erläutert D. Ulansey, The Origins of the Mithraic Mysteries, S. 99-124, die kosmische Symbolik in den Mithrasmysterien.

[166] Siehe dazu G. Widengren, Die Religionen Irans, S. 204 mit Anm. 24.

[167] Mit ausführlichen Literaturangaben zur Konzeption des Seelenaufstiegs über Planetensphären kommentiert Chadwick, H., Origen: Contra Celsum, S. 334 Anm. 2, diese Passage.

[168] Dieser Meinung ist auch H. Jonas, Gnosis und spätantiker Geist. Zweiter Teil/erste Hälfte, S. 53-57, der als Inhalt der Vollendung des Mysten in den Mithrasmysterien das Erreichen der Unio mystica vermutet.

[169] Celsus stand den Mysterienkulten zwar prinzipiell skeptisch gegenüber, betrachtete aber ihre Geheimlehren öfters als Quelle tieferer Erkenntnis. Siehe dazu und speziell zur Argumentation des Celsus mit dem Beispiel der Mithrasmysterien: C. Andresen, Logos und Nomos, S. 55-65.

μουσικὰ θεωρήματα (musikalische Fragen)[170]. Um was für Spekulationen es sich dabei gehandelt haben mag, läßt sich aus der vorliegenden Überlieferung nicht mehr erschließen. Es liegt allerdings nahe, hier eine pythagoreisierende Interpretation zu vermuten[171].

(22,26-45) In der folgenden Polemik kommt aufs neue das Unverständnis des Origenes für den Gang der Argumentation des Celsus zum Ausdruck. Er versteht nicht, warum sein Widerpart, der sich gerade auf den von ihm selbst hochgeschätzten Plato[172] berufen hat, nun Lehren der Mithrasanhänger darstellt, um die Christen anzugreifen. Wahrscheinlich ist er der Meinung, es handle sich lediglich um ein analoges Beispiel zu dem gleich darauf angeführten Diagramm der Ophianer und setzt weiterhin voraus, Celsus argumentiere hier gegen (!) die Lehre vom Seelenaufstieg.

Origenes stellt darauf die Mithrasmysterien mit vielen ähnlichen Mysterienkulten[173] auf eine Stufe. Dieser Umstand weist darauf hin, daß der Kult im Osten des Reiches eine weit geringere Verbreitung erfuhr als im Westen[174]. Dort hatte er eine wirklich so exponierte

---

170 So R. Bader, Der ΑΛΗΘΗΣ ΛΟΓΟΣ des Kelsos, S. 15f. C. Andresen, Logos und Nomos, S. 29f., vermutet in dem Komplex VI 22-24 noch Umstellungen des Celsustextes durch Origenes. Da solche Umstellungen jedoch nicht zwingend nachzuweisen sind, halte ich mich an die Reihenfolge im vorliegenden Text.

171 Siehe dazu C. Andresen, Logos und Nomos, S. 57 Anm. 34.

172 Zur philosophischen Bildung des Origenes siehe einführend KE, S. XXIXf. und S. XLf. Ausführlich behandelt werden Bildung und Theologie des Origenes zum Beispiel bei H. Crouzel, Origène et la philosophie, und R. Gögler, Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes.

173 Auf diese braucht zum Zwecke der Untersuchung des Ophitendiagramms jedoch nicht weiter eingegangen zu werden. Wichtige Informationen finden sich zum Beispiel bei F. Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum. Einen umfassenden Überblick geben die Aufsätze in: Vermaseren, M. J., Hg., Die orientalischen Religionen im Römerreich.

174 Zu dem Schluß, daß die Verbreitung des Mithraskultes in Ägypten, wo Origenes ja seine erste Lebens- und Schaffensperiode verbrachte, sehr beschränkt war, kommt G. Lease in seiner Studie Mithra in Egypt, in: Pearson, B. A./Goehring, J. E., Hg.,The Roots of Egyptian Christianity, S 114-129.

Stellung, daß sich selbst Kaiser einweihen ließen – als erster wohl Commodus gegen Ende des 2. Jahrhunderts, also noch zur Jugendzeit des Origenes[175].

VI 23

(23,1-25) Nun spricht auch Origenes als Mystiker[176]. Er selbst hat eine Lehre vom kontemplativen Aufstieg der Seele entwickelt, deren Ziel die personale Annäherung an Gott, die unmittelbare Gottesschau, war[177].

Die allegorische Exegese, von der er nun ein Beispiel gibt, ist charakteristisch für ihn, denn er hat sie als erster christlicher Theologe methodisch begründet. Schon vor ihm war es zwar üblich, mit einer aus der griechischen Philologie entlehnten Lehre vom mehrfachen Schriftsinn Bibelstellen zu erklären. So verfuhr zum Beispiel Klemens von Alexandrien. Aber Origenes zeigte genau auf, wie bei der Allegorese zu verfahren sei und begründete seine Vorgehensweise mit Aussagen, die er in der Bibel fand[178]. Hier und an anderer

---

[175] Siehe dazu G. Haufe, Mysterien, S. 119f. Gründlich stellt R. Merkelbach, Mithras, S. 153-188, die Verbindung des Mithraskultes mit dem Kaisertum im Römischen Reich dar.

[176] Eindrucksvoll beschreibt W. Völker, Das Vollkommenheitsideal des Origenes, dessen Mystik. Völker neigt jedoch oft zu Übertreibungen, weshalb die eher nüchterne Analyse von A. Lieske Die Theologie der Logosmystik bei Origenes zum Vergleich mit herangezogen werden sollte. Grundlegend für die Beurteilung der Rolle, die das mystische Erleben bei Origenes spielte, ist das Werk von H. Crouzel Origène et la „connaissance mystique". Probleme der Mystik behandelt auch G. Gruber in seiner Darstellung der Ontologie des Origenes: ΖΩΗ. Wesen, Stufen und Mitteilung des wahren Lebens bei Origenes.

[177] Siehe dazu z. B. W. Völker, Das Vollkommenheitsideal des Origenes, S. 117-144.

[178] Gründlich analysiert R. Gögler, Zur Theologie des biblischen Wortes, den exegetischen Ansatz des Origenes. Zum Schriftverständnis des Origenes siehe auch H. de Lubac, Geist aus der Geschichte.

Zur Einzelheiten der exegtischen Methode siehe die – zwar nicht unumstrittene – Analyse von K. J. Torjesen, Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis, S. 35-43, oder die Erläuterungen von B. Neuschäfer, Origenes als Philologe. 1. Band, S. 139-292.

Stelle überrascht immer wieder, wie meisterhaft er es versteht, die alttestamentlichen Schriften im Sinne einer der griechischen Philosophie nahen christlichen Theologie auszuwerten. Mit seiner Methode hat er auch die Exegese im Abendland nachhaltig beeinflußt[179]. Im gegebenen Zusammenhang ist zu beachten, daß er großen Wert darauf legt, festzustellen, welche Schriften als Offenbarungsquellen ansehen sind, nämlich nur jene Bücher, die von Juden und Christen gemeinsam anerkannt werden, und zusätzlich rein christliche Schriften. Er nimmt damit eine Bestimmung vor, die etwa dem Umfang unseres heutigen alt- und neutestamentlichen Kanons entspricht[180].

Die Ausführungen über den „Weg der Seelen“ lassen die grundlegende Gemeinsamkeit des Celsus und des Origenes deutlich werden. Da sie beide dem Platonismus ihrer Zeit verbunden sind, können sie sich beide nur einen Aufstieg der Seele zum Göttlichen vorstellen. Origenes begründet den Seelenaufstieg in Einzelheiten sogar selbst aus den biblischen Schriften. Mit Hilfe des Buches Numeri hat er eine detaillierte Lehre von den einzelnen Stationen des Seelenaufstiegs ausgearbeitet[181]. Er weicht also in den Details der Interpretation

[179] Siehe dazu zum Beispiel R. Gögler, Zur Theologie des biblischen Wortes, S. 9f.
Zu den Einflüssen des Origenes auf westliche Theologen siehe auch die Bemerkungen von C. Kannengießer auf dem 4. Internationalen Origeneskongreß, Origenes im christlichen Abendland bis zur Reformation, in: Lies, L., Hg., Origeniana Quarta, S. 465-470.

[180] Der Kanon des Origenes war aber mit dem heutigen nicht völlig identisch; zum Umfang siehe zum Beispiel KE, S. XXXI-XXXIV.

[181] Siehe dazu auch W. Völker, Das Vollkommenheitsideal des Origenes, S. 62f.

von seinem Widerpart ab. Daher weist er am Ende des Kapitels (23,26-30) noch einmal nachdrücklich darauf hin, daß von sieben Himmeln, welche die Seele durchqueren müsse, aufgrund des biblischen Zeugnisses nicht die Rede sein könne.

Eine beiläufig eingestreute Bemerkung des Celsus (23,20) besagt, die Lehren der Christen hätten irgendwelche Narren oder Sklaven als Hörer nötig. Der Umschwung in seiner Argumentation wird dabei deutlich. Nachdem er das Beispiel aus dem Mithraskult vorgetragen hat, das er positiv wertet (VI 22), will er nun die ihm verwerflich erscheinenden Lehren der Christen darlegen. Und er greift auf ein bewährtes Mittel der Polemik zurück, indem er die Anhänger der von ihm bekämpften Lehren auch gleich als sozial niedrigstehend verächtlich macht[182]. Wäre Origenes sich über den Gang der Argumentation des Celsus im klaren gewesen, hätte er sicherlich nicht schon die Beschreibung des Bildes aus dem Mithraskult als einen Angriff auf das Christentum empfunden, den es als ungerechtfertigt abzuweisen galt.

Aus dem Zitat (23,28f.) geht hervor, daß Celsus weiter von den Christen behauptet, sie hätten irgendwelche Lehren von den Persern oder Kabiren übernommen. Origenes reagiert hierauf empört. Jedoch dürfte sein Widerpart in diesem Falle mit seiner Behauptung gar nicht so sehr daneben gelegen haben, denn es sind Gnostiker, gegen deren Lehren er sich im folgenden wendet. Persische Einflüsse auf die Gnosis gelten aber als ziemlich gesichert[183]. Bei den

---

[182] So auch C. Andresen, Log. u. Nom., S. 176. Hier dürfte es sich aber vor allem um eine polemische Behauptung des Celsus handeln, da damit zu rechnen ist, daß die frühen Christen ebensowenig wie die frühen Gnostiker auf dem niedrigsten sozialen Niveau lebten. Eher ist eine Herkunft der Anhänger beider Gruppierungen aus den Mittelschichten vorauszusetzen. Siehe dazu zum Beispiel P. Pokorny, Der soziale Hintergrund der Gnosis, in: Tröger, K.-W., Hg., Gnosis und Neues Testament, S. 77-87, besonders S. 86.

[183] Siehe dazu K. Rudolph, Gnosis, S. 302f., und G. Widengren, Der iranische Hintergrund der Gnosis, in: ZRGG 4/1952, S. 97-114. Ergänzend vgl. aber die Beobachtungen von C. Colpe in seinem Aufsatz Irans Anteil an der Entstehung des antiken Synkretismus, in: Tröger, K.-W., Hg., Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis, S. 327-343, besonders S. 334. Ausführlich untersucht A. Böhlig die persischen Einflüsse auf gnostische Strömungen in seiner Studie Byzanz und Orient, in: derselbe, Gnosis und Synkretismus. 1. Band, S. 181-197.

Kabiren handelt es sich um Gottheiten, die in einem Mysterienkult mit ausgeprägter Sexualsymbolik verehrt wurden[184]. Auch der Einfluß von Mysterienkulten auf die Gnosis ist wahrscheinlich[185].

VI 24

(24,1-9) Als negatives Gegenstück zu der mit dem Bild aus der Weihe der Mithrasmysterien illustrierten Seelenaufstiegslehre beschreibt Celsus nun ein ähnliches Bild einer Weihe jener „Christen“. Trotz aller Gemeinsamkeiten erscheint ihm der Unterschied beider Bilder so prinzipiell[186], daß er meint, der Leser seiner Schrift könne ihn ohne Schwierigkeiten selbst herausfinden. (24,10-24) Origenes sieht in dem Vorgehen des Celsus einen verleumderischen Angriff, denn er bemängelt sofort, Celsus habe den Namen der Sekte, welche sich des von ihm beschriebenen Diagramms bediene, nicht genannt. Für diesen gab es aber vielleicht noch keinen so klaren Unterschied zwischen Christen und Gnostikern, denn die Grenzen zwischen christlichen und gnostischen Gemeindebildungen waren zur Zeit des Celsus wahrscheinlich in hohem Maße fließend[187], daher konnte er wohl auch vom zu Origenes Zeiten als

---

[184] Siehe dazu G. Haufe, Mysterien, S. 111. Einen ausführlichen Überblick über die Überlieferungen, die Verbreitung und Inhalt kabirischer Kulte betreffen, gibt O. Kern in seinem Artikel Kabeiros und Kabeiroi, in: PRE X, Sp. 1399-1450.

[185] Siehe dazu K. Rudolph, Gnosis, S. 305f. Ausführlich behandeln diesen Themenkomplex auch A. Böhlig, Mysterion und Wahrheit, S. 31-40, und G. Quispel, Gnosis und hellenistische Mysterienreligionen, in: Mann, U., Hg., Theologie und Religionswissenschaft, S. 318-331.

[186] So auch W. Ullmann, Apokalyptik und Magie, (Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis) S. 182.

[187] Beispiele für den zeitweise sehr engen Kontakt zwischen Christen und Gnostikern führt W. Völker, Das Bild vom nichtgnostischen Christentum, S. 25f., an.

orthodox geltenden Christentum ziemlich entfernte Gnostiker als Christen ansehen[188]. Möglich ist aber auch, daß er aus Gründen der Polemik keine großen Differenzierungen vornehmen wollte.

Im folgenden kürzt Origenes mit Sicherheit die Ausführungen des Celsus (VI 25; VI 26; VI 27)[189], weshalb sein Leser es nun sehr schwer hat, den in der Celsusschrift angedeuteten Unterschied zwischen dem Bild aus dem Mithraskult und dem gleich darauf beschriebenen Diagramm der vermeintlichen Christen auch wirklich herauszufinden. Origenes selbst schreibt das Diagramm einer ihm – wie sich weiter unten zeigen wird – kaum bekannten gnostischen Sekte zu, deren Namen er auch in anderen Abschnitten seiner Widerlegung mit „Ophianer“ angibt[190]. Nicht zu bezweifeln ist jedoch, daß er es verstanden hat, sich selbst ein Exemplar der Zeichnung zu verschaffen. Auch er lehnt ihren Inhalt ab. Was aber das Verblüffende ist, er bedient sich dabei ähnlicher Argumente wie zuvor Celsus bei seinem Angriff auf die vermeintlichen Christen, steigert sie aber noch mit rhetorischen Mitteln. Sprach Celsus noch von Narren oder Sklaven, die die Lehren des Diagramms als Hörer nötig hätten, so argumentiert Origenes, weder die leicht zu betrügenden Weiblein noch die naivsten Leute würden dem Diagramm zustimmen. Aber er gibt sich auch in der Polemik als Schrifttheologe, indem er sich eines Pauluszitates bedient. Sodann führt er seine eigenen weiten Reisen[191] als

---

188 Zum allgemeinen Erscheinungsbild des Christentums zu Zeiten der Entstehung der Celsusschrift siehe K.-W. Tröger, Das Christentum im zweiten Jahrhundert, S. 95-114; speziell zum Verhältnis von Christen und Gnostikern ebenda, S. 116-122.

189 Siehe dazu auch R. Bader, Der ΑΛΗΘΗΣ ΛΟΓΟΣ des Kelsos, S. 16f.

190 Nach der Zählung von M. Borret in III 13,20; VI 24,11; VI 28,14.25.31; VI 30,3 und VII 40,4 – Stellenangaben nach Bor V, S. 333 (Register).

191 Knappe Angaben über die Reisetätigkeit des Origenes geben B. Altaner/A. Stuiber, Hg., Patrologie, S. 197f., sowie P. Nautin, Origène. Sa vie et son oeuvre, S. 54f. Farbig und unter Hinzufügung vieler biographischer Details schildert die Reisen des Origenes R. Sträubli, Origenes der Diamantene, S. 33-49.

Argumente dafür an, daß es mit den Lehren des Diagramms doch nicht so weit her sein könne, schließlich habe er niemanden getroffen, der sich etwas auf seine Bildung zugute hielt und der trotzdem auch die Lehren des Diagramms schätzte. Ähnlich wie für Celsus sind also auch für Origenes die Bildung und der soziale Status der Anhänger einer Religion ein Hauptkriterium für deren Wertschätzung[192].

VI 25

(25,1-3) Hier beginnt die eigentliche Beschreibung des Ophitendiagramms. Origenes trägt ein Celsuszitat vor, in welchem das der Zeichnung zugrundeliegende Schema beschrieben wird: zehn voneinander getrennte Kreise, die von einem Kreis, Leviathan genannt, zusammengehalten werden. Auf diese Konstruktion geht er noch einmal in VI 35,4-7 ein, wo er davon spricht, der Leviathan genannte Kreis umschließe sieben archontische (!) Kreise. Da Origenes die Kreise, von denen er dort redet, jedoch ausdrücklich als archontische bezeichnet, ist es keineswegs ausgeschlossen, daß Celsus hier wirklich von zehn Kreisen sprach[193]. Keine

---

[192] Zum Verhältnis, in dem Origenes zur Bildung seiner Zeit stand, siehe zum Beispiel die grundlegende Arbeit von H. Crouzel Origène et la philosophie, Zusammenfassung der Ergebnisse auf S. 167-172 und 214f.

[193] Dennoch gab es große Diskussionen um diese Figur. J. L. von Mosheim, Schlangenbrüder, S. 178-180, rechnet mit zwei verschiedenen Figuren, wobei der Leviathan nur in der letzten Figur mit den sieben Kreisen vorgekommen sein sollte. R. A. Lipsius, Über die ophitischen Systeme II, (ZWTh 7/1864) S. 42, schlägt für VI 25 eine Konjektur vor und liest sieben (wie in VI 35) anstelle von zehn. A. Hilgenfeld, Ketzergeschichte, S. 279-282, spricht sich gegen die Konjektur von Lipsius aus. H. Leisegang, Gnosis, 1. Auflage, S. 172, und Gnosis, 5. Auflage, S. 172, bleibt ebenfalls bei zehn Kreisen. T. Hopfner, Diagramm, (Charisteria) S. 86-88, spricht sich mit unterschiedlichen Argumenten für die Konjektur von Lipsius aus. R. Haardt, Gnosis, S. 78 mit Anm.1, und W. Foerster, Gnosis. 1. Band, S. 126, behalten in ihren Übersetzungen die Konjektur von Lipsius bei. W. Ullmann, Apokalyptik und Magie, (Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis) S. 187, rechnet dagegen mit zehn Kreisen. A. J. Welburn, Reconstructing, (NT 23/1981) S. 277-280, entscheidet sich ebenfalls für zehn Kreise.

Angaben macht er über die Anordnung der Kreise. Da aber der Weg, dessen Stationen VI 31 beschrieben werden, ganz offensichtlich von einem Herrschaftsbereich eines Archonten zum nächsten führt, das heißt nacheinander durch die archontischen Kreise, müssen diese zwangsläufig konzentrisch angeordnet sein[194].

(25,3-12). Der im Ophitendiagramm als ἡ τῶν ὅλων ψυχή (Seele des Alls) bezeichnete Leviathan kommt an mehreren Stellen des Alten Testaments und in den jüdischen Apokryphen vor. Sein Name ist aus der phönizischen Mythologie entlehnt. Er bezeichnet immer ein Ungeheuer, dessen Gestalt jedoch auf unterschiedliche Weise vorgestellt sein kann; einmal als Schlange oder Seeschlange, einmal als Drache, einmal als Krokodil[195]. Im Ophitendiagramm ist offensichtlich die Gestalt einer Schlange vorausgesetzt. Auch Origenes weiß um die Erwähnung des Leviathan in den alttestamentlichen Schriften. Für ihn, der sich ja als Schrifttheologe versteht, bietet sich die dort überwiegend negative Bewertung des Leviathan geradezu an, um – gestützt auf einen „Schriftbeweis" – das Diagramm als ἀσεβές (gottlos) zu bezeichnen.

---

[194] So argumentierte zuerst T. Hopfner, Diagramm, (Charisteria) S. 93. Daraufhin korrigierte H. Leisegang, Gnosis, 3. Auflage, S. 172f. (unverändert Gnosis, 5. Auflage), seine vorherige Deutung (Gnosis, 1. Auflage, S. 171-174). Daß es sich um konzentrische Kreise handeln dürfte, ist seither wohl unumstritten – siehe dazu zum Beispiel R. Haardt, Gnosis, S. 78.

[195] Siehe dazu P. van Imschoot, Artikel: Leviathan, in: Haag, H., Hg., Bibellexikon, Sp. 1042f.; Ausführlich behandelt die Figur des Leviathan G. R. Driver, Mythical Monsters in the Old Testament, S. 234-249. Auf weitere Literatur zum Vorkommen und zur Bedeutung der Schlange in spätantiken Kulten weist H. Chadwick, Origen: Contra Celsum, S. 340 Anm. 2, hin.

(25,12-14) Auch von einem Behemon dürfte Celsus geschrieben haben[196]. Eine mythologische Gestalt dieses Namens ist nicht bekannt. Jedoch wird im alttestamentlichen Buche Hiob neben dem Leviathan (40,25-41,26) auch ein Behemot (40,15-24) erwähnt, den man im allgemeinen als Nilpferd deutet[197]. Dieser Behemot könnte hier ebenfalls als Ungeheuer vorgestellt und von den Ophianern als Behemon bezeichnet worden sein. Celsus dachte vielleicht an die Bibelstelle, da er den Behemon und seinen Platz im Diagramm gleich nach dem Leviathan erwähnte[198]. Sicherlich verzichtete Origenes auf eine Bezugnahme auf die Bibel, weil eine Identität von Behemon und Behemot nicht eindeutig nachzuweisen ist.

(25,14-16) Die doppelte Aufschrift des Namens Leviathan im Ophitendiagramm sollte wahrscheinlich die universale Bedeutung hervorheben, welche die Ophianer diesem Wesen, von ihnen ἡ τῶν ὅλων ψυχή (die Seele des Alls) genannt, zumaßen[199].

(25,17-19) Origenes gibt darauf die Ausführungen des Celsus über eine dicke schwarze Linie, die Gehenna oder den Tartaros, welche das Diagramm teilt, wieder. In diesem Tartaros, den ich als Schwanz des Leviathan deute[200], vermute ich den Behemon, der mich an

---

[196] Diese Stelle ist umstritten. M. Borret, Bor III, S. 240, hebt sie nicht als Celsuszitat hervor. T. Hopfner, Diagramm, (Charisteria) S. 87, sieht hier ein indirektes Celsuszitat. Ich schließe mich ihm an.

[197] Siehe dazu H. Frehen, Artikel: Nilpferd, in: Haag, H., Hg., Bibellexikon, Sp. 1232.

[198] Aber diese Aussage könnte auch auf dem Hintergrund anderer Mythologien basieren. H. Chadwick, Origen: Contra Celsum, S. 340 Anm. 4, weist zum Beispiel darauf hin, daß Leviathan und Behemot in verschiedenen alttestamentlichen Pseudepigraphen zusammen vorkommen (1. Henoch 9,7; 4. Esra 6,49-52; 2. Baruch 19,4).

[199] Siehe dazu auch die Erläuterungen zur 1. Beschwörungsformel in VI 31.

[200] Zur genauen Lage und Funktion des Tartaros siehe meine Erläuterungen zu VI 30 und zu Abbildung 2.

R. A. Lipsius, Über die ophitischen Systeme II, (ZWTh 7/1864) S. 42 mit Anm. 1, will Leviathan und Behemot (=Behemon) mit Henoch 58,7 als Schlangen verstehen. Er sieht in beiden Repräsentanten des hylischen Prinzips. T. Hopfner, Diagramm, (Charisteria) S. 96, deutet den Behemon als Lufthülle. Dem schließt sich H. Leisegang mit seiner revidierten Auffassung, Gnosis, 5. Auflage, S. 173, an. Ebenso A. J. Welburn Reconstructing, (NT 23/1981) S. 277. W. Ullmann, Apokalyptik und Magie, (Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis) S. 187, sieht den Tartaros als Teil des Leviathan an, in dem dessen Eigenschaften (entsprechend der ersten Beschwörungsformel von VI 31 gedeutet) zu ihrer tiefsten Dichte gelangen. Dieser Beurteilung folge ich in gewisser Weise mit meiner Auffassung vom Tartaros als Schwanz des Leviathan.

ein nicht näher bezeichnetes Ungeheuer erinnert, das nach einer Überlieferung in UW die Weltordnung erschütterte und dafür in den Tartaros geworfen wurde (NHC II,5 p. 102,26-103,2).

(25,17-26,5) Das Stichwort von der Gehenna aufgreifend, will Origenes darlegen, wie es sich seines Erachtens wirklich mit der Gehenna verhält. Wieder geht er von der biblischen Überlieferung aus. Maßgebend sind für ihn zuerst die neutestamentlichen Schriften, dann die alttestamentlichen[201], denen er, der Herausgeber der Hexapla[202], ebenfalls große Aufmerksamkeit widmet. Bei seiner Analyse der biblischen Schriften geht er zunächst mit einer Sorgfalt vor, wie sie sogar für heutige historisch-kritische Arbeiten beispielhaft sein könnte. Dann, nach der Bedeutung seiner Ergebnisse für das himmlische Jerusalem fragend, bedient er sich der für ihn typischen allegorischen Schriftauslegung, um den höheren Sinn der

[201] Zur unterschiedlichen Beurteilung der biblischen Schriften durch Origenes siehe zum Beispiel R. Sträubli, Origenes der Diamantene, S. 82-87.

[202] Die Hexapla, eine Ausgabe des AT, die der genauen Feststellung des als maßgeblich anzusehenden Septuagintatextes dienen sollte, bot mehrere Textversionen in griechischer und in hebräischer Sprache, die in bis zu sechs Kolumnen nebeneinander gestellt waren. Siehe dazu zum Beispiel B. Altaner/A. Stuiber, Hg., Patrologie, S. 200f.

P. Nautin, Origène, S. 303-361 und 453-458, untersucht Quellen und Aufbau der Hexapla mit Akribie.

Aussagen zu deuten. Er spricht in Andeutungen über ein Reinigungsfeuer, in dem, wie er lehrt, die sündigen Seelen geläutert würden. Ewige Höllenstrafen kannte Origenes nicht[203], vielmehr lehrte er eine Art Wiederherstellung aller Dinge (in einen idealen Urzustand vor dem Sündenfall)[204], womit er sich beinahe in die Nähe gnostischer Lehrtraditionen begab.
In diesem Kapitel ist mit Kürzungen des Celsustextes zu rechnen[205].

VI 26

(26,1-5) Origenes führt seine Lehre vom Reinigungsfeuer noch ein wenig aus, bricht dann aber mit dem Hinweis darauf ab, daß das Wissen um diese Lehren für die Massen (der Christen) Gefahren mit sich bringe.
(26,6-13) Vielleicht fürchtet er, aus seiner Lehre von der Wiederherstellung aller Dinge könnten libertinistische Konsequenzen gezogen werden. Prinzipiell lehnt er es außerdem ab, alle Ergebnisse der allegorischen Deutung des höheren Sinns der Schrift jedermann mitzuteilen. Er ist der Meinung, die höheren Bedeutungen könnten nur von den im Glauben Fortgeschritteneren erfaßt werden[206].

---

[203] Ausführlich behandelt G. Teichweiler, Die Sündenlehre des Origenes, S. 164-175, die Vorstellungen des Origenes von den Strafen, die die Seelen nach dem Tode erwarten sollten. Speziell zur Lehre vom Reinigungsfeuer siehe ebenda, S. 168-171, zur Verwerfung ewiger Höllenstrafen, S. 168-171.

[204] Siehe dazu zum Beispiel den Beitrag von F. H. Kettler auf dem 2. Internationalen Origeneskongreß Neue Beobachtungen zur Apokatastasislehre des Origenes, in: Crouzel, H./Quacquarelli, A., Hg., Origeniana Secunda; ergänzend den Beitrag von H. Crouzel auf dem 4. internationalen Origeneskongreß L'Apocatastase chez Origène, in: Lies, L., Hg., Origeniana Quarta, S. 282-290.

[205] Siehe dazu R. Bader, Der ΑΛΗΘΗΣ ΛΟΓΟΣ des Kelsos, S. 16f.

[206] Seine Lehre vom mehrfachen Schriftsinn und davon, welchem Personenkreis welcher Sinn zugänglich sein sollte, führt Origenes in seinem philosophischen Hauptwerk Περὶ ἀρχῶν im ersten bis dritten Kapitel des 4. Buches aus. Eine weitere wichtige Angabe über die Beziehungen des jeweiligen Schriftsinnes zu historischen Geschehnissen und zu dem höheren Sein, das Origenes in einem der empirischen Wirklichkeit übergeordneten Bereich voraussetzt, findet sich auch in 10. Buch seines Johanneskommentars Kapitel 18 (13) § 110.

(26, 14-21) Aus seinen Überlegungen zieht er den Schluß, weder Celsus noch die Erfinder des Diagramms hätten die Lehre von der Gehenna gekannt. In seiner Polemik deutet er nun an, die Leute, von denen das Diagramm stamme, seien entweder völlig verschwunden oder ihre Anzahl sei nur noch ganz unbedeutend. Selbst wenn er mit dieser Behauptung im Recht sein sollte, wird durch sie deutlich, daß er anscheinend doch nicht so genau über die Anhänger der Sekte, aus der das Diagramm stammt, informiert war. Er spricht zwar von Ophianern, aber vielleicht denkt er dabei nur an die Bedeutung der Schlange, des Leviathan, in dem Diagramm. Möglicherweise hat er immer dann, wenn er von den Ophianern spricht, ohne sich auf das Diagramm zu beziehen, auch andere gnostische Sekten, in welchen Traditionen gepflegt wurden, bei denen der Schlange ein herausragender Platz zukam, im Sinn.
(26,22-28) In der weiteren Auseinandersetzung drückt er seinen Unwillen darüber aus, daß er sich mit Lehren von Leuten beschäftigen müsse, die für ihn so weit unter den Christen stünden wie die Epikuräer unter den Platonikern. Seines Erachtens sind die Ausführungen, welche Celsus über die Ophianer macht (aber, was er nicht verstehen kann, gerade weil dieser sie als Christen ansieht), ganz und gar überflüssig. Denn die Christen selbst würden solche Leute noch viel schärfer verurteilen als dieser. Und wieder wird die grundsätzliche Gemeinsamkeit des heidnischen Philosophen und des christlichen Theologen in der Ablehnung der Gnostiker offenbar, denn Origenes verbindet auch diesmal mit seinem Widerpart viel mehr als er selbst wahr haben will.
Auch in diesem Kapitel ist mit Kürzungen des Celsustextes zu rechnen[207].

---

[207] Siehe R. Bader, Der ΑΛΗΘΗΣ ΛΟΓΟΣ des Kelsos, S. 16f.

VI 27

(27,1-3) Bevor Origenes das nächste Zitat anführt, entrüstet er sich darüber, daß Celsus hier wohl selbst etwas erfinde, um die Christen verleumden zu können. Doch in den Ausführungen, die er dann wiedergibt, ist Überlieferungsgut erhalten, für das sich ein gnostischer Ursprung evident machen läßt. Die Sprüche, die Celsus zitiert, waren also in dem Exemplar des Ophitendiagramms des Origenes von Anfang an nicht eingetragen oder dieses Exemplar war bereits sehr alt und stark beschädigt. Berücksichtigt man, daß Origenes im vorigen Kapitel meinte, es gebe die Ophianer wahrscheinlich gar nicht mehr, so ist die letztere Möglichkeit als die wahrscheinlichere anzusehen. Jedenfalls handelt es sich bei den „Wechselreden“, die im Exemplar des Celsus eingetragen waren, mit Sicherheit um kultische Formeln, die auch aus anderen gnostischen Überlieferungen bekannte Elemente zum Inhalt haben. Sie sind darum auch nicht als eigene Erfindungen des Celsus anzusehen.

(27,3-7) Die Namen Vater und Sohn lassen an die beiden ersten und obersten Wesen im System der Ophiten bei Irenäus (adv. haer. I 30,1) denken. Vater und Sohn heißen auch die obersten Kreise in der Figur von VI 38. Das Siegel könnte ein graphisches Zeichen sein, ähnlich den Zeichnungen, die in den Bücher Jeû als Siegel, Merkmal und Abbild bezeichnet werden. Die beiden Letzteren werden auch in der vorliegenden Überlieferung in VI 31 genannt[208]. Dort und ebenso in den Büchern Jeû sollen sie den Durchgang der Seele durch die Herrschaftsbereiche der Archonten ermöglichen. Die Formeln, die hier wiedergeben werden, weisen auf die Versiegelung hin, ein verbreitetes gnostisches Sakrament. Über sie sind in vielen Überlieferungen Andeutungen zu finden. So wird zum Beispiel der zu erlösende Mensch nach einer Überlieferung im Anhang der Langversion des AJ mit 5 Siegeln versiegelt (NHC II,1 p. 30,11-31,27). Der Vorgang dürfte der Vorbereitung des in VI 31 beschriebenen Durchschreitens der Herrschaftsbereiche der Archonten gedient haben[209]. Bei der Salbung,

[208] Siehe dazu oben die Erläuterungen unter Pkt. 2.3.2.

[209] Zu erwähnen ist hier auch die Deutung von K. Rudolph, Gnosis, S. 247, der bezugnehmend auf diese Stelle vermutet, das Siegel mache zum Sohn des Vaters.

von der darauf die Rede ist, handelt es sich ebenfalls um ein einst ziemlich verbreitetes gnostisches Sakrament[210]. Nach einer Überlieferung des AJ wurde der eingeborene Sohn vom Vater – beide sind dort als Wesen der höheren Welt konzipiert – gesalbt, so daß er vollkommen wurde (BG 2 p. 30,4-19). Die Salbung diente demnach der Vervollkommnung dessen, der sie empfing. Im gegebenen Zusammenhang ist unbestreitbar, daß sie mit der Übertragung des Siegels eng verbunden war. Der Baum des Lebens, von dem die Salbe nach der hier überlieferten Vorstellung stammen soll, wird in den gnostischen Schriften im Umfeld des Ophitendiagramms unterschiedlich beurteilt[211]. Das AJ bietet eine negative Sicht des Lebensbaumes (BG 2 p. 56,5-57,7). Es kennt dafür zusätzlich einen Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen, der positiv gewertet wird (BG 2 p. 57,8-19). Die Schrift UW bietet eine Überlieferung, in der gleich von drei Paradiesbäumen die Rede ist, die alle positiv gewertet (NHC II,5 p. 110,1-111,8) werden. Neben dem Baum des Lebens und dem Baum der Erkenntnis wird noch über einen zusätzlichen Ölbaum für das Sakrament der Salbung berichtet (NHC II,5 p. 111,2-8). Am nächsten stehen der hier vorliegenden Überlieferung

---

[210] Siehe dazu K. Rudolph, Gnosis, S. 247f. Ausführlicher behandelt H.-G. Gaffron, Studien zum koptischen Philippusevangelium unter besonderer Berücksichtigung der Sakramente, S. 140-149, Herkunft und Bedeutung des gnostischen Salbungssakraments. Zum Vorkommen der Salbung in drei Versionen des AJ siehe die synoptische Gegenüberstellung und den knappen Kommentar von M. Tardieu, Écrits Gnostiques. Codex de Berlin, S. 98 und 266. Gründlich untersucht J.-M. Sevrin in seiner Monographie Le dossier baptismal séthien, die Quellen, die über das Vorkommen eines weiteren Sakramentes, der Taufe, innerhalb der sethianischen Gnosis berichten. Er faßt seine Ergebnisse zusammen auf S. 247-294.

[211] Sehr ausführlich geht A. Werner, Das Apokryphon des Johannes in seinen vier Versionen synoptisch betrachtet (unveröffentlichte Dissertation), S. 166-170, auf die Wertung des Lebensbaumes in einzelnen gnostischen Schriften ein. Siehe dazu aber auch die Bemerkungen von V. Arnold-Döben, Die Bildersprache der Gnosis, S. 139-140.

die Vorstellungen der Ophiten, von denen Irenäus berichtet. Irenäus spielt nur auf einen Paradiesbaum an (adv. haer. I 30,7), leider ohne ihn näher zu charakterisieren.

(27,7-13) Die Anzahl der Engel, von denen dann die Rede ist, fordert weitere Überlegungen heraus, denn es wird nicht gesagt, ob insgesamt sieben Engel gemeint sind oder zweimal sieben. Auch bleibt zunächst unklar, in welchem Verhältnis die archontischen Engel zu den in VI 30-32 behandelten Archonten stehen. Mit den Archonten sind nach gnostischer Mythologie ja die Wesen gemeint, welche die minderwertige niedere Welt, wie der Gnostiker die empirische Wirklichkeit deutete, beherrschen und die sie zumeist auch selbst geschaffen haben. Sie haben nach weitverbreiteten gnostischen Überlieferungen das Selbst der Gnostiker, welches als Teil der höheren Welt vorgestellt ist, in der niederen Welt gefangen und wollen es auch weiterhin dort gefangen halten. Die Archonten sind für die Gnostiker also prinzipiell als feindliche Mächte anzusehen.

Neben den archontischen Engeln nennt Celsus die Engel des Lichtes. Man kann daher voraussetzen, daß es sich um zwei Engelgruppen handelt, die zusammengehören. Dann dürften die archontischen Engel aber nicht mit den Archonten selbst identisch sein. Von Engeln des Lichtes, die den Archonten gegenüberstehen, ist aus den Überlieferungen im Umfeld des Ophitendiagrammes nämlich nichts bekannt. So wird es sich um zwei Gruppen von je sieben Engeln handeln, die als eine Art untergeordneter Mittlerwesen verstanden wurden. Obwohl dagegen spricht, daß die Bezeichnung θεὸς κατηραμένος (verfluchter Gott) für den Gebieter der archontischen Engel auf den Schöpfer der niederen Welt zu beziehen ist, wie sich weiter unten zeigt. Doch warum sollte dieser nur der Gebieter der Archonten sein und nicht auch über die noch tiefer stehenden Wesen herrschen[212].

[212] Auch R. A. Lipsius, Über die ophitischen Systeme II, (ZWTh 7/1864) S. 52, hält die archontischen Engel für Wesen, die den Archonten untergeordnet sind. T. Hopfner, Diagramm, (Charisteria) S. 88, identifiziert hingegen die archontischen Engel mit den Archonten. Chadwick, H., Origen: Contra Celsum, S. 342, Anm. 2, bezeichnet den Abschnitt als unklar, neigt aber ebenfalls dazu, die archontischen Engel mit den Archonten zu identifizieren. Für A. J. Welburn Reconstructing, (NT 23/1981) S. 265, besteht kein Zweifel, daß es sich um die Archonten selbst handeln müsse. Eine allgemein gehalte Zusammenstellung über das Vorkommen von Engelwesen in gnostischen Überlieferungen bietet A. Szabo in seinem Aufsatz Die Engelvorstellungen vom Alten Testament bis zur Gnosis, in: Tröger, K.-W., Hg., Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis, S. 143-152, besonders S. 147-152.

Die Annahme, es handle sich um eine Art Mittlerwesen, läßt sich bekräftigen durch Überlieferungen aus dem Umfeld des Ophitendiagramms. Die Schrift UW überliefert eine Vorstellung, nach der der Tod, mannweiblich gedacht, sieben mannweibliche Söhne zeugt. Dabei handelt es sich um hypostasierte Affekte, denn die Namen der männlichen lauten: der Neid, der Zorn, das Weinen, das Seufzen, das Klagen, das Jammern und das Stöhnen; und die Namen der weiblichen: der Zorn, das Leid, die Lust, das Seufzen, der Fluch, die Bitterkeit und der Streit (NHC II,5 p. 106,22-35). Daraufhin zeugt das Leben sieben gute mannweibliche Kräfte, die als Hypostasen gedacht sind, welche den hypostasierten Affekten, die der Tod hervorbrachte, entgegenwirken sollen. Die Namen der männlichen lauten: der Neidlose, der Selige, die Freude, der Wahrhaftige, der Mißgunstlose, der Geliebte, der Glaubwürdige; und die Namen der weiblichen: der Friede, die Freude, der Jubel, die Seligkeit, die Wahrheit, die Liebe, die Treue (NHC II,5 p. 107,4-14). Es handelt sich bei beiden Gruppen, den Wesen des Todes und den Wesen des Lebens, um hypostasierte Begriffe, mit denen sich jeweils konkrete emotionale Stellungnahmen verbinden lassen, bei den Wesen des Todes Ablehnung, bei den Wesen des Lebens Zustimmung[213]. Unklar erscheint im gegebenen Kontext bei Origenes zunächst auch die Redewendung „der sich vom Körper entfernt“. Sie scheint nahezulegen, daß es sich um den Vorgang des Sterbens handele, so daß die vor-aufgegangenen sakramentalen Handlungen den Charakter von Sterbesakramenten hätten. Aber auch diese Redewendung ist nicht eindeutig. In Anbetracht des Abstiegsschemas von VI 31 könnte man eher damit rechnen, daß es sich hier nicht um Sterben, sondern um Kontemplation handelt, bei der der Gnostiker sozusagen mit einem

---

[213] Eine ausführliche Darstellung dieses Abschnittes bietet M. Tardieu, Trois mythes gnostiques, S. 67-70.

Abstieg durch sein eigenes Wesen hindurch zu seinem der höheren Welt zugehörigen Selbst in seinem Inneren gelangen will.

Ich gebe folgende Deutung des Abschnitts: Vor der Kontemplation, vielleicht aber auch nur einmalig bei einer Art Initiationsritus, werden an dem Gnostiker sakramentale Handlungen vollzogen. Bei diesen Handlungen, als Versiegelung und Salbung bezeichnet, sehen sich der Spender und der Empfänger des Sakraments in einem Verhältnis zueinander, das analog ist zu dem der beiden obersten Wesen der höheren Welt, Vater und Sohn. Versiegelung und Salbung, die vielleicht in einer Handlung miteinander verbunden sind, sollen dem Empfänger des Sakraments den kontemplativen Abstieg, der auch als Durchgang durch die Herrschaftsbereiche der Archonten gedeutet wird[214], ermöglichen und ihn dafür stärken. Die Engelgruppen stehen für die psychische Konstitution dessen, der den kontemplativen Abstieg antreten will. Die archontischen Engel, wahrscheinlich Affekte, die ein Gefühl der Ablehnung und damit der inneren Unruhe auslösen, stehen der Kontemplation im Wege. Die Engel des Lichtes, wahrscheinlich Zustandsbeschreibungen, mit denen eine emotionale Zustimmung und damit ein Gefühl der inneren Ruhe verbunden ist, fördern die Kontemplation[215].

(27,14-34) Origenes zitiert nun einen Abschnitt, in dem sich zeigt, daß sein Widerpart an der Bezeichnung θεὸς κατηραμένος (der verfluchte Gott) für den Gebieter der archontischen Engel Anstoß nimmt. Wahrscheinlich ist Celsus hier ein entscheidender Irrtum unterlaufen. Man könnte archontische Engel nämlich auch im wörtlichen Sinne als herrschaftliche Engel verstehen und sie dann als den Engeln des Lichtes übergeordnet betrachten. Ausgehend von

---

[214] Zur möglichen anthropologischen Begründung siehe die Erläuterungen zu VI 31.

[215] Die Passage war bisher sehr umstritten und wurde unterschiedlich gedeutet. A. Hilgenfeld, Ketzergeschichte, S. 281, betrachtet diesen Abschnitt als nicht zum Ophitendiagramm gehörig. R. A. Lipsius, Über die ophitischen Systeme II, (ZWTh 7/1864) S. 39, denkt hier an ein Sterbesakrament, ebenso T. Hopfner, Diagramm, (Charisteria) S. 88. K. Rudolph, Gnosis, S. 247, vermutet hier eher eine Art Exorzismus, der mit künftigem Schutz vor Dämonen verbunden sein soll.

einer solchen Fehlinterpretation könnte man weiter die Schlußfolgerung ziehen, die Ophianer verfluchten mit deren Gebieter den obersten Gott. Diese Schlußfolgerung liegt für denjenigen nahe, der die Welt, in der er lebt, nicht wie ein Gnostiker grundsätzlich negativ beurteilt, sondern sie wie Celsus, ein Platoniker, grundsätzlich positiv wertet. So wird seine Argumentation verständlich, denn eine Verfluchung des obersten Gottes durch die vermeintlichen Christen konnte nur den Abscheu des Celsus provozieren[216]. Origenes stimmt erst einmal mit ihm in der Verurteilung solchen Verhaltens überein, da ja Celsus weiter mitteilt, daß mit dem verfluchten Gott der Gott des Alten Testaments gemeint war, der nach einer weitverbreiteten gnostischen Auffassung einen entscheidenden Anteil an der Schöpfung der minderwertigen Welt hatte[217]. Auch hier wird die grundsätzliche Gemeinsamkeit in den Urteilen des heidnischen Philosophen und des christlichen Theologen über die Vorstellungen der Gnostiker deutlich.

Dann jedoch verleiht Origenes seinem Befremden darüber Ausdruck, daß Celsus den Christen derartige Praktiken unterschieben wolle. Er kann offenbar nicht verstehen, warum ein gebildeter Mann wie Celsus Gnostiker mit Christen verwechselt. Darum setzt er bei seinem Widerpart verleumderische Absichten voraus. Die Vorwürfe des Ritualmordes und der kultischen Unzucht, von denen Origenes behauptet, die Juden hätten sie anfangs den Christen gemacht, gehörten schon seit vielen Jahrhunderten als eine Art feststehender

[216] In diese Richtung zielt auch die Argumentation W. Ullmanns, Apokalyptik und Magie, (Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis) S. 182. R. A. Lipsius, Über die ophitischen Systeme II, (ZWTh 7/1864) S. 55f., behauptet, die Bezeichnung verfluchter Gott passe nicht zu der Lehre des Diagramms und müsse aus anderweitigen Nachrichten geschöpft sein. A. Hilgenfeld, Ketzergeschichte, S. 281, bestreitet ebenfalls, daß die Bezeichnung verfluchter Gott von den Ophianern stamme.

[217] Siehe dazu K. Rudolph, Gnosis, S. 83. Zur gnostischen Konzeption der Erschaffung der Welt durch einen untergeordneten Schöpfergott siehe den Aufsatz von R. Haardt Schöpfer und Schöpfung in der Gnosis, in: Tröger, K.-W., Hg., Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis, S. 37-48.

Topos zur Polemik zwischen Anhängern miteinander verfeindeter politischer Strömungen und unterschiedlicher religiöser Gemeinschaften. Im dritten Jahrhundert, zu Origenes' Lebzeiten, wurden sie etwa auch von Christen gegenüber Juden erhoben[218]. Einschränkend kann man hier jedoch feststellen, daß sehr wohl damit zu rechnen ist, daß einige gnostische Sekten in ihrem Kultus orgiastische Rituale praktizierten[219].

In diesem Kapitel ist wiederum mit Kürzungen des Celsustextes zu rechnen[220].

VI 28

(28,1-5) Origenes vermutet nun als Ziel der Argumentation des Celsus, dieser wolle den Leser seiner Schrift dazu bewegen, nach Möglichkeit auf eine Vernichtung der Christen hinzuwirken. Denn er sieht in den Angriffen seines Widerparts auf die vermeintlichen Christen, die Ophianer, nichts als den Versuch, den wirklichen Christen zu schaden.

(28,5-10) Aus dem nächsten Celsuszitat, das Origenes anführt, geht der Grund hervor, warum Celsus – seinerseits im Irrtum – meint, die Christen würden den höchsten Gott einen verfluchten Gott nennen. Er berichtet, sie würden ihn für verfluchungswürdig halten, weil er die Schlange, welche den ersten Menschen die Kenntnis von Gut und Böse vermittelte, verflucht habe. Auch für ein solches Motiv gibt es Parallelen in gnostischen Schriften, die aus ähnlichen Lehrtraditionen stammen wie das Ophitendiagramm. Es handelt sich dabei um eine gnostische Umprägung der alttestamentlichen Sündenfallgeschichte von Gen 3. Ihr Inhalt ist

---

[218] Siehe dazu K. M. Fischer, Das Urchristentum S. 165f.

[219] Siehe dazu K. Rudolph, Gnosis, S. 264-277. Allerdings hat auch er, Gnosis, S. 263, festgestellt, daß bisher noch keine gnostische Schrift aufgetaucht ist, mit der sich libertinistische Sexualpraktiken belegen ließen. Es besteht daher auch hier zumindest theoretisch die Möglichkeit, daß es sich bei ihrer Beschreibung durch die Kirchenväter um polemische Unterstellungen handeln könnte.

[220] Siehe dazu R. Bader, Der ΑΛΗΘΗΣ ΛΟΓΟΣ des Kelsos, S. 21f.

im wesentlichen folgender: Der Archont, der die niedere Welt schuf, fing Substanz der höheren Welt im irdischen Menschen ein, hielt diesen aber darüber in Unwissenheit. Der irdische Mensch, Adam, der sich im Paradies befindet, hat dort Eva, deren Entstehung auf unterschiedliche Weise beschrieben wird, zur Gefährtin. Beide leben in Unkenntnis über die wahre Natur der Archonten und darüber, daß es über den Archonten Wesen einer höheren Welt gibt, mit denen sie selbst viel näher verwandt sind. Da steigt eines dieser Wesen aus der höheren Welt herab, fährt in die Schlange und überredet Eva, von dem im Paradies befindlichen Baum der Erkenntnis zu essen, was der Schöpfergott der niederen Welt verboten hat. Eva vertraut der Schlange und überzeugt ihrerseits Adam, das Verbot zu übertreten. Nachdem beide von dem Baum gegessen haben, gelangen sie zur Erkenntnis ihres eigenen höheren Selbst und der niederen Natur der Archonten. Sie beginnen daraufhin, die Archonten zu verachten. Zur Strafe werden beide aus dem Paradies vertrieben, entweder von dem Schöpfergott der niederen Welt selbst oder von allen Archonten, und die Schlange wird verflucht. Diese Geschichte findet sich in der mit UW verwandten Nag-Hammadi-Schrift Die Hypostase der Archonten (HA) in breiter Ausgestaltung (NHC II,4 p. 89,31-90,10). Mit Einschüben und ohne ausdrückliche Nennung der Schlange ist sie sogar in UW selbst überliefert (NHC II,5 p. 119,7-120,10). Auch die Ophiten des Irenäus kannten eine derartige Überlieferung (adv. haer. I 30,7-8). Im AJ hingegen ist die Geschichte noch einmal uminterpretiert. Dort lehrt die Schlange Adam den Geschlechtsverkehr, der ihn erkenntnisunfähig macht (BG 2 p. 58,2-14)[221]. Auf diese Uminterpretation spielte Celsus aber keinesfalls an, sondern vielmehr auf die zuvor geschilderte ursprüngliche gnostische Umprägung der Sündenfallgeschichte. Offen bleibt allerdings die Frage, ob Celsus

---

221 Eine ausführlichere Analyse der gnostischen Überlieferungen von der Schlange im Paradies gibt H.-M. Schenke, Der Gott „Mensch“ in der Gnosis, S. 272-279. Eine umfassende Darstellung bietet auch J. D. Kaestli in seinem Diskussionsbeitrag L’interprétation du serpent de Genèse 3 dans quelques textes gnostiques et la question de la gnose „ophite“, in: Ries, J., Hg., Gnosticisme et Monde hellénistique, S. 116-130. Die Thematik in Ansätzen dargestellt hat auch E. Pagels, Adam, Eve and the Serpent in Genesis 1-3.

hier über eine zusätzliche Informationsquelle verfügte oder ob sich in seinem Exemplar des Ophitendiagramms ein entsprechender Hinweis fand[222].

(28,11-24) Origenes polemisiert nun weiter gegen Celsus, indem er argumentiert, sein Widerpart hätte in der Lage sein müssen, Christen von Ophianern zu unterscheiden; schließlich seien die Ophianer den Christen so feindlich gesinnt, daß sie niemanden bei sich aufnähmen, der nicht zuvor Jesus verflucht habe. Eine derartige Verfluchung Jesu[223] ist auch aus I Kor 12, 3 überliefert. Die Analogie zu der hier vorliegenden Überlieferung, gab mit Anlaß zu der Vermutung, Paulus habe es in Korinth bereits mit Gnostikern zu tun gehabt[224]. Nun ist im Rahmen gnostischer Christologie, wo streng zwischen dem (über)himmlischen Erlöser Christus und der Person des irdischen Menschen Jesus unterschieden wird, eine Verfluchung des geringer bewerteten Jesus zwar durchaus vorstellbar[225], ob eine solche aber im Rahmen derjenigen gnostischen Traditionen, in welchen das Ophitendiagramm steht,

---

[222] Zusammengestellt, im Detail verglichen und gründlich analysiert werden die gnostischen Paradieserzählungen von P. Nagel in seinem Aufsatz Die Auslegung der Paradieserzählung in der Gnosis, in: Tröger, K.-W., Hg., Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis, S. 49-65.

[223] Der Rabbiner A. Hönig, Die Ophiten, S. 45, hält den Ursprung der Verfluchung Jesu für jüdisch. R. A. Lipsius, Über die ophitischen Systeme II, (ZWTh 7/1864) S. 37, zweifelt die Verfluchung Jesu bei den Urhebern des Ophitendiagramms an.

[224] Siehe dazu W. Schmithals, Die Gnosis in Korinth, S. 117-122, und derselbe, Neues Testament und Gnosis, S. 30f.

[225] Zur gnostischen Christologie siehe K. Rudolph, Gnosis, S. 163-186. In seiner unveröffentlichten Habilitationsschrift, Die Passion Jesu Christi in der Gnosis nach den Schriften von Nag Hammadi, bietet K.-W. Tröger eine Zusammenschau einzelner Motive der Passionsgeschichte in gnostischer Interpretation. Gründlich analysiert D. Voorgang, Die Passion Jesu und Christi in der Gnosis, die Problemfelder der gnostischen Christologie; Zusammenfassung der Ergebnisse auf S. 241-299.

möglich war, ist dennoch anzuzweifeln. So wird in der Überlieferung des Irenäus über die Ophiten auch der irdische Mensch Jesus als durch das Wirken eines Gottes aus einer Jungfrau geboren und als weiser und gerechter als alle Menschen bezeichnet (adv. haer. I 30,12); nachdem Christus auf ihn herab und wieder hinaufgestiegen ist, wird auch er in den Himmel erhöht (adv. haer. I 30,14). Da sich bereits herausgestellt hat, daß Origenes über die Ophianer, denen er das Diagramm zuschrieb, nicht sehr genau Bescheid gewußt haben dürfte, kann man annehmen, daß er bei seiner Behauptung eher an Traditionen anderer Gnostiker denkt. Ähnlich steht es mit der Aussage, die Ophianer wollten nichts von Jesus hören. Auch sie ist, trotz der Geringerbewertung Jesu, kaum mit den gnostischen Traditionen im Umfeld des Ophitendiagramms zu vereinbaren. Origenes geht es also bei seiner Argumentation hauptsächlich darum, zu zeigen, welch beträchtlicher Unterschied seines Erachtens zwischen den wirklichen Christen und den von Celsus als Christen bekämpften Gnostikern besteht. Um die, wie er meint, verleumderischen Absichten des Celsus besser herauszustellen, fragt er, ob jener wirklich so einfältig sein könnte, diese Ophianer für Christen zu halten.

(28, 24-32) Anschließend vergleicht er die Benennung Ophianer mit der Bezeichnung Kyniker, die zuerst der griechische Philosoph Diogenes von Sinope führte, der in Korinth trotz vornehmer Herkunft freiwillig wie ein Bettler lebte[226]. So wie Origenes für das Verhalten des Diogenes nur ironische Bemerkungen übrig hat, spottet er auch über die von seinem Widerpart bekämpften Gnostiker, die sich ausgerechnet nach dem schauderhaftesten Feind der Menschen, der Schlange, Ophianer nennen würden. Er identifiziert dabei die Schlange der Südenfallerzählung von Gen 3 nach alter Tradition mit dem Satan. Ob es sich bei dem Namen Ophianer aber wirklich um eine Selbstbezeichnung der Gnostiker handelt, bei denen das Ophitendiagramm in Gebrauch war, ist unsicher. In eine andere Richtung weist nämlich die Angabe, sie würden als Urheber ihrer gottlosen Lehren einen gewissen Euphrates bezeichnen. Von einem solchen Euphrates als Haupt einer gnostischen Sekte, in deren Überlieferungen der Schlange eine wirklich herausragende und überaus

[226] Siehe dazu zum Beispiel P. Natorp, Artikel: Diogenes von Sinope, in: PRE V,1, Sp. 765-773 (Diogenes 44).

positiv gewertete Bedeutung zukommt, der Peraten (Hippolyt, ref. V 12,1-17,13), gibt es tatsächlich eine Erwähnung (Hippolyt, ref. V 13,9)[227]. Es läßt sich aber schwer entscheiden, ob Origenes hier und vielleicht an anderen Stellen der vorliegenden Überlieferung an die Peraten denkt, wenn er von den Ophianern spricht, ohne sich direkt auf das Diagramm zu beziehen[228].

VI 29

(29,1-16) Origenes trägt nun ein weiteres Zitat vor. Celsus will darin die Christen des inneren Widerspruchs überführen[229]. Sicherlich noch auf die zuvor angedeutete gnostische Uminterpretation der Sündenfallgeschichte von Gen 3 anspielend, wirft er ihnen vor, sie nähmen in ihrer Einfalt den jüdischen Gott zwar mit einer typologischen und allegorischen Auslegung des Alten Testaments[230] für die Weltschöpfung in Anspruch und lobten

---

[227] J. L. von Mosheim, Schlangenbrüder, S. 126, hält einen Perser, der nicht mit dem Haupt der Peratensekte identisch ist, einen gewissen Euphrates aus Sophronias für den Stifter der Sekte der Ophianer. R. A. Lipsius, Über die ophitischen Systeme II, (ZWTh 7/1864) S. 57, identifiziert hingegen den Euphrates der Ophianer mit dem Stifter der Peratensekte.

[228] Ein interessantes Beispiel für die Sicht gnostischer Sekten mit Schlangenkulten in der Zeit vor den Nag-Hammadi-Funden gibt A. Hönig, Ophiten, S. 29f.; er will anscheinend alle diese Sekten auf eine gemeinsame jüdische Wurzel zurückführen und sieht in den Ophiten den Urquell des Gnostizismus. Einen Überblick über die bei den Kirchenvätern bezeugten gnostischen Systeme, in denen der Schlange eine größere Bedeutung zukommt, gibt auch H. Leisegang, Gnosis, 5. Auflage, S. 110-185. Die jeweiligen Deutungen Leisegangs sind jedoch seit den Nag Hammadi-Funden mit Skepsis zu betrachten.

[229] So auch C. Andresen, Logos und Nomos, S. 187.

[230] Daß es sich hier um allegorische Auslegungen des Alten Testaments handelt, meint auch C. Andresen, Logos und Nomos, S. 187. W. Ullmann, Apokalyptik und Magie, (Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis) S. 187, sieht diese Art der Auslegung als bezeichnend für die Darstellungsweise im Ophitendiagramm selbst an.

ihn damit widerwillig; denselben Gott würden sie aber dann, obwohl er doch den Juden die größten Verheißungen gemacht und ihre Propheten erleuchtet hat, aus ganz unverständlichen Gründen schmähen. Hier irrt Celsus, denn die Weltschöpfung durch einen untergeordneten Gott, der meist mit dem Gott der Juden identifiziert wird, sehen die Gnostiker ja gerade nicht als einen positiven Akt an. Ebenso wurden die Propheten nach einer gnostischen Tradition, die zumindest im Umfeld des Ophitendiagramms verbreitet war, nicht allein vom Schöpfergott der niederen Welt, sondern auch von einem Wesen, das aus der höheren Welt stammte, inspiriert[231].

Bei den Streitigkeiten, von denen Celsus dann berichtet, könnte es sich entweder um Auseinandersetzungen zwischen Christen oder Gnostikern auf der einen Seite und Juden auf der anderen Seite handeln[232] oder um Auseinandersetzungen zwischen Gnostikern und „orthodoxen" Christen[233].

(29,17-29) Origenes sieht sich wieder einer Verleumdung der Christen durch Celsus gegenüber. Und er ist wohl der Meinung, die letzte Aussage sei eindeutig als Behauptung von Streitigkeiten zwischen Christen und Juden zu verstehen. Darum betont er nachdrücklich, die Christen würden denselben Gott wie die Juden verehren und keineswegs gegen ihn freveln.

---

[231] Siehe Irenäus, adv. haer. I 30,11.

[232] Daran denkt zum Beispiel P. Koetschau, vgl. KÜ, S. 133. Zu den Beziehungen und wesentlichen Unterschieden zwischen beiden Religionen siehe den Aufsatz von K.-W. Tröger Gnosis und Judentum, in: derselbe, Hg., Altes Testement – Frühjudentum – Gnosis, S. 155-168.

[233] Dieser Ansicht ist W. Völker, Das Bild vom nichtgnostischen Christentum, S. 26f.

Einen Überblick über Problemfelder, Standpunkte, und Zielrichtungen der Angriffe von Gnostikern auf das „orthodoxe" Christentum gibt zum Beispiel K. Koschorke in seiner nicht unumstrittenen Arbeit Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum; siehe dort besonders die Zusammenfassung auf S. 232-241.

Auf einen für Origenes charakteristischen Standpunkt weist seine Behauptung hin, die Lehre von der leiblichen Totenauferweckung würde man so gar nicht mehr vertreten. Er lehrte nämlich als einer der ersten die Auferstehung in neuen und anders beschaffenen Leibern. Mit dieser Auffassung stand er wahrscheinlich im Christentum seiner Zeit ziemlich isoliert da[234].

VI 30

(30,1-3) Origenes teilt darauf mit, Celsus nehme seine Ausführungen von den sieben herrschenden Dämonen wieder auf. Er bezieht sich mit dieser Aussage aber auf Informationen, die sein Widerpart über die Archonten gibt. Wenn er jedoch von einer Wiederaufnahme der Ausführungen spricht, verkennt er dabei höchstwahrscheinlich die in VI 27 von ihm wiedergegebenen Darlegungen über die sieben Engel. Ausdrücklich war jedenfalls von den Archonten, die nun nach den Darstellungen im Ophitendiagramm beschrieben werden, bisher noch nicht die Rede.

(30,3-25) Daß die Archonten als Dämonen bezeichnet und in Tiergestalt dargestellt werden, ist charakteristisch für jene gnostische Religiosität, aus deren Traditionen das Ophitendiagramm stammt. Dahinter ist als Gegenstück auch die gnostische Konzeption vom Gott „Mensch“, wie der höchste (über)himmlische Gott meist ebenfalls bezeichnet wird[235], zu sehen. Bei den Ophiten des Irenäus zum Beispiel trägt der erste und höchste Gott, der Vater, die Bezeichnung „Erster Mensch“, der zweithöchste Gott, der Sohn, die Bezeichnung „Menschensohn“ und „Zweiter Mensch“ (adv. haer. I 30,1). Für die Archonten hingegen (deren erster meist als der Schöpfer der niederen Welt gedacht ist, dessen Entstehung dann als

---

[234] Siehe W. Völker, Das Bild vom nichtgnostischen Christentum, S. 74f. Ausgiebig diskutiert G. Dorival die Ansichten des Origenes über die mögliche Form einer Auferstehung in seinem Beitrag auf dem 4. Internationalen Origeneskongreß, Origène et la résurrection de la chair, in: Lies, L., Hg., Origeniana Quarta, S. 291-321.

[235] Ausführlich behandelt H.-M. Schenke, Der Gott „Mensch“ in der Gnosis, diesen Topos gnostischer Gotteslehre; Zusammenfassung der Ergebnisse auf S. 153f.

Folge eines unglücklichen Zwischenfalls im Bereich der höheren Welt konzipiert ist und als dessen Werk die anderen Archonten vorgestellt sind) werden Tiergestalten vorausgesetzt – so in NHC II,4 p. 87,27-29) und in UW (NHC II,5 p. 100,19-26; p. 119,16-18), wo das Wissen um die Tiergestaltigkeit der Archonten wohl ein besonderes Kennzeichen der Gnostiker ist. Im AJ sind die Tiergestalten der Archonten – hier aber Himmelskönige genannt – näher bezeichnet. Sie unterscheiden sich allerdings etwas von den Tiergestalten im Ophitendiagramm. Die dazugehörigen Namen sind von der Art, wie sie in der vorliegenden Überlieferung in VI 31 genannt werden: Jaoth, das Löwengesicht; Eloaios, das Eselsgesicht; Astaphaios, das Hyänengesicht, Jao, das Schlangengesicht mit sieben Köpfen; Adonaios, das Drachengesicht; Adoni, das Affengesicht; Sabbataios, das leuchtende Feuerflammengesicht (BG 2 p. 41,18-42,8).

Die Löwengestaltigkeit des obersten Archonten beziehungsweise des Schöpfers der niederen Welt, ist ein fester Topos der gnostischen Traditonen im Umfeld des Ophitendiagramms[236]. Die Namensdopplung, welche im nächsten Kapitel (VI 31) erkennbar wird, läßt sich sicherlich damit begründen, daß die Kenntnis dieser Namen für den Durchgang durch die Herrschaftsbereiche der Archonten unerläßlich ist[237], während die hier verwendeten Engelnamen nach der Meinung der Gnostiker in unmittelbarem Zusammenhang mit der Tiergestaltigkeit und damit mit der Minderwertigkeit der Archonten gestanden haben dürften. In UW heißt es zum Beispiel vom Schöpfer der niederen Welt, die Vollkommenen würden ihn Ariel nennen, weil er von Löwengestalt war (NHC II,5 p. 100,25f). Charakteristisch für diesen Motivkomplex ist auch, daß die Minderwertigkeit der Archonten durch den Gebrauch alttestamentlicher Erzengelnamen hervorgehoben werden soll – hier: Michael, Suriel, Raphael und Gabriel. Auch bei den anderen Namen dürfte es sich um abwertende Bezeichnungen, teils griechisch-hebräische Hybridbildungen, handeln.

Man kann annehmen, daß die Namen und die Tiergestalten in der Zeichnung des Grundschemas des Ophitendiagramms dargestellt waren.

---

[236] Siehe zum Beispiel HA NHC II,4 p. 94,17; AJ BG 2 p. 37,20f.; UW NHC,II 5 p. 100,25. Ergänzend siehe dazu auch die Bemerkungen von M. Tardieu, Trois mythes gnostiques, S. 60-61.

[237] Ähnlich äußert sich T. Hopfner, Diagramm, (Charisteria) S. 89.

Die Löwengestaltigkeit des Michael läßt darauf schließen, daß es sich bei ihm um den obersten Archonten des Ophitendiagramms handelt, für den in VI 31,19f. ebenfalls eine Löwengestaltigkeit bezeugt ist. Besondere Beachtung verdient auch der letzte Archont, hier Onoel, der Eselsgott, genannt. Daß er einen Engelnamen trägt, der bei Celsus und Origenes leicht differiert – bei Celsus: Thaphabaoth, bei Origenes: Thartharaoth – ist ein sicheres Zeichen dafür, daß beide unterschiedliche Varianten des Ophitendiagramms vor sich hatten[238]. Dieser Engelname selbst scheint mir in beiden Varianten Anklänge an den in VI 25 als dicke schwarze Linie, die das Diagramm teilt, bezeichneten Tartaros zu enthalten. Ich sehe hier einen Anhaltspunkt dafür, daß das Diagramm auf der Höhe des Herrschaftsbereiches des untersten Archonten geteilt wurde[239].

(30,26-31) In seiner weiteren Argumentation verwahrt sich Origenes noch einmal dagegen, daß das Ophitendiagramm Lehren von Christen enthalten könne. Allerdings habe er sich mit seinen genaueren Ausführungen als besser informiert als sein Gegner erweisen wollen.

V 31

(31,1-4) Origenes geht nun über die Informationen, die Celsus gibt, hinaus und macht detaillierte Angaben über den Inhalt schriftlicher Zusätze zum Ophitendiagramm. Es kann aber vorausgesetzt werden, daß auch Celsus die im folgenden von Origenes wiedergegebenen Beschwörungsformeln bekannt waren[240]. Aller Wahrscheinlichkeit nach handelt es sich um die Beschreibung einer Kontemplation, gedeutet als Abstieg durch die Herrschaftsbereiche der Archonten[241]. Begleitend werden Beschwörungsformeln gebraucht, deren

---

[238] Darauf wies schon R. A. Lipsius, Über die ophitischen Systeme II, (ZWTh 7/1864) S. 41, hin.

[239] Zur genaueren Begründung siehe die Erklärungen zu Abbildung 2.

[240] Siehe dazu auch die Erläuterungen zu VI 33.

[241] Mit dem Hinweis darauf, daß es sich bei der vorliegenden Überlieferung um ein Abstiegsschema handelt, eröffnete W. Ullmann, Apokalyptik und Magie, (Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis) S. 188, den Weg zu der hier vorgenommenen Deutung. Üblich war zuvor die Deutung als Aufstiegsschema – siehe zum Beispiel T. Hopfner, Diagramm, (Charisteria) S. 89-92 und S. 97f.

Inhalt sich auf den jeweils angesprochenen Archonten bezieht, und Zeichen vorgezeigt, die Durchlaß durch die einzelnen Herrschaftsbereiche ermöglichen sollen. Praktisch hat beides die Funktion, die Kontemplation des Gnostikers zu unterstützen[242]. Der irdische Mensch wird dabei in Analogie zu der ihn umgebenden und für ihn von dämonischen, tiergestaltigen Archonten beherrschten niederen Welt gesehen, der Weg der Kontemplation in Analogie zum Abstieg eines gnostischen Erlösers in diese niedere Welt gedeutet.

Aus dem Umfeld der gnostischen Lehrtraditionen, in denen das Ophitendiagramm steht, läßt sich dafür folgende Begründung geben, die ihre Argumente aus den Mythen über Anthropogonie, Anthropologie und Soteriologie bezieht: In einer gegen die höhere Welt gerichteten Aktion schaffen die Archonten den irdischen Menschen nach einem Bilde, das sie vom obersten Gott, dem Menschen oder von seinem Sohn, dem Menschensohn, empfangen haben[243]. Besonders ausführlich ist die Schöpfung des irdischen Menschen im AJ dargestellt, wo gezeigt wird, welchen Anteil jeder Archont – hier als Kraft bezeichnet – an dem Menschen hat. Die einzelnen Bestandteile des irdischen Menschen werden dabei als beseelt vorgestellt, so daß jeder Archont für eine bestimmte Seele verantwortlich gemacht wird (BG 2 p. 49,11-50,14): 1. Knochen-Seele, 2. Sehnen-Seele, 3. Fleisch-Seele, 4. Mark-Seele, 5. Blut-Seele, 6. Haut-Seele, 7. Haar-Seele. Den einzelnen Seelen, die die Anteile der verschiedenen Archonten am irdischen Menschen bezeichnen, werden auch unterschiedliche psychische Eigenschaften zugeschrieben, obwohl sie selbstverständlich auch mit den Körperbestandteilen, nach denen sie benannt sind, in Verbindung gesehen werden müssen. In den irdischen Menschen gelangt, damit er lebensfähig wird, Stoff aus der höheren Welt. Für diesen Vorgang gibt es unterschiedliche Konzeptionen, auf deren Beschreibung aber

---

[242] Vieles an den hier und im folgenden vorgenommenen Deutungen bleibt hypothetisch, auch wenn sie nicht in jedem Falle im Konjunktiv formuliert sind.

[243] Siehe zum Beispiel Irenäus, adv. haer. I 30,6; UW NHC II,5 p. 114,24-36; HA NHC II,4 p. 87,20-30.

verzichtet werden kann[244]. An den äußeren Bestandteilen des irdischen Menschen haben nach dieser Schöpfungskonzeption dieselben Archonten Anteil, welche verschiedene Bereiche der niederen Welt beherrschen. Der innen im irdischen Menschen befindliche Stoff aus der höheren Welt, verstanden als das Selbst des Gnostikers, gehört dort eigentlich nicht hin. Er bedarf daher der Erlösung, einer Möglichkeit der Rückkehr nach oben. Voraussetzung für die Rückkehr des Selbst ist, daß es die γνῶσις (Erkenntnis) seiner höheren Natur erlangt. Die Kunde von der wahren Natur seines Selbst oder die Kunde von dem Weg, von dieser Natur Kenntnis zu erlangen, wird den Menschen vermittelt von einem der Wesen aus der höheren Welt, dem gnostischen Erlöser. Um ihm seine Kunde bringen zu können, muß der gnostische Erlöser in die niedere Welt mit ihrem Paradies durch die Herrschaftsbereiche der Archonten hinabsteigen[245].

Der Weg der Kontemplation, welcher dem Gnostiker Gewißheit über die wahre Natur seines Selbst geben soll, ist im Ophitendiagramm wahrscheinlich mit den hier von Origenes wiedergegebenen Beschwörungsformeln in Analogie zum Abstieg des gnostischen Erlösers zu sehen: wie dieser durch die einzelnen Herrschaftsbereiche der Archonten in die niedere Welt mit ihrem Paradies hinabsteigt, um dem irdischen Menschen die Erkenntnis zu bringen, so steigt der Gnostiker mit Methoden der Kontemplation durch die mit den einzelnen Archonten verbunden gesehenen Bestandteile seines äußeren Wesens hinab – womit er sich das Erreichen verschiedener Bewußtseinszustände erklärt – um für sein innerstes Selbst die erlösende Erkenntnis zu bewirken.

Wie der Gnostiker sich diesen Vorgang konkret illustriert, zeigt die vorliegende Überlieferung. Um an sein Ziel zu gelangen, muß er den φραγμὸν κακίας (Wall der

---

[244] Siehe dazu zum Beispiel die gründliche Auswertung der unterschiedlichen gnostischen Überlieferungen von P. Nagel in seinem Aufsatz Anatomie des Menschen in gnostischer und manichäischer Sicht, in: derselbe, Hg., Studien zum Menschenbild in Gnosis und Manichäismus, S. 67-94.

[245] Die gnostischen Erlösungs- und Erlöservorstellungen weichen im Detail in den einzelnen Überlieferungen stark voneinander ab. Eine Übersicht gibt K. Rudolph, Gnosis, S. 132-186.

Schlechtigkeit), welchen er auch als πύλας ἀρχόντων αἰῶνι δεδεμένας (in Ewigkeit gebundene Tore der Archonten), bezeichnet[246], durchschreiten, das heißt er muß eine Reihe von unterschiedlichen Bewußtseinszuständen erreichen. Diesen Vorgang deutet er als einen Abstieg, durch die Herrschaftsbereiche der einzelnen Archonten. Auf dem Weg nach unten meditiert er über ganz konkrete Beschwörungsformeln, die für ihn so formuliert sind, daß sie auch einem gnostischen Erlöser beim Abstieg in die niedere Welt den Durchgang durch die einzelnen Herrschaftsbereiche der Archonten ermöglichen könnten. Eine Rolle bei diesem Abstieg spielen für den Gnostiker weiterhin ganz bestimmte Zeichen. Von diesen kann man vermuten, daß sie vielleicht im Zusammenhang mit den sakramentalen Handlungen von VI 27 stehen.

(31,4-10: 1. Beschwörungsformel) Es fehlt die Anrede mit einem konkreten Namen. Vergegenwärtigt man sich jedoch das Schema, das in VI 25 beschrieben wurde, so ist es mehr als wahrscheinlich, daß hier der Leviathan, der gleich zweimal als ἡ τῶν ὅλων ψυχή (Seele des Alls) bezeichnet wird, anzusprechen ist. In der Anrede charakterisiert der Gnostiker auch die Wirkung, welche er der empirischen Wirklichkeit, die eben dieser Leviatan für ihn symbolisiert, auf seine Erkenntnisfähigkeit zumißt. Er spricht von einer Fessel der Blindheit, von unbesonnener Vergessenheit[247]. Sich selbst aber charakterisiert er als der höheren Welt zugehörig, als Teil des Lichts[248] von Sohn und Vater. Mit Sohn und

---

[246] An dieser Stelle ist die Lesung nicht eindeutig. Eine Interpretation ähnlich der hier vorgenommenen bietet T. Hopfner, Diagramm, (Charisteria) S. 89. Er sieht jedoch eine umgekehrte Richtung für den hier beschriebenen Weg. Anders verhält es sich mit der Auffassung von R. A. Lipsius, Über die ophitischen Systeme II, (ZWTh 7/1864) S. 42f. Er deutet den Wall der Schlechtigkeit als die oben in VI 38 erwähnte Trennwand.

[247] Von „Weltzuständen", die er aber als Bewußtseinszustände interpretiert, spricht auch W. Ullmann, Apokalyptik und Magie, (Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis) S. 187.

[248] Zum gnostischen Dualismus, der sich auch auf die Gegenüberstellung von Licht und Finsternis erstreckt, siehe oben unter Pkt. 2.3.1.; ergänzend vgl. zum Beispiel K. Rudolph, Gnosis, S. 68-76. Vorwiegend unter religionsgeschichtlichen Gesichtspunkten behandelt dieses Thema J. Duchesne-Guillemin in seinem Beitrag Gnosticisme et Dualisme, in: Ries, J., Hg., Gnosticisme et Monde Hellénistique, S. 89-101.

Vater sind offenbar wiederum die beiden höchsten Wesen der höheren Welt gemeint, wofür als Beispiel wieder die Überlieferung über die Ophiten bei Irenäus (adv. haer. I 30) herangezogen werden kann, ebenso wie die Nennung von Sohn und Vater bei der Beschreibung der letzten Figur der hier vorliegenden Überlieferung in VI 38. Die sich am Schluß aller Beschwörungsformeln immer wiederholende Wendung: ἡ χάρις συνέστω μοι, (ναὶ) πάτερ, συνέστω (Die Gnade sei mit mir, (ja) Vater, sie sei mit mir!), ist nicht ohne weiteres zu deuten, da nicht klar wird, ob die Gnade hypostasiert gedacht ist[249].
Deutlich wird hier auch eine durchaus ambivalente Wertung der Schlange durch die Ophianer. Einerseits repräsentiert sie als Leviathan das für den Gnostiker negative Prinzip der niederen Welt, andererseits wird sie als Gefäß des gnostischen Offenbarers bei der Uminterpretation der Sündenfallgeschichte von Gen 3 (VI 28) positiv dargestellt. Dem entspricht auch ungefähr die Sicht der Schlange bei den Ophiten des Irenäus (adv. haer. I 30,5; I 30,8).
(31,11) Die Bemerkung, daß dort der Anfang der ὀγδοάς (Achtheit) sei, wird oft zum Anlaß für eine Vermutung weiterer Kreise oberhalb des Leviathan genannten genommen[250]. Meines Erachtens findet sich für eine solche Vermutung keine ausreichende Begründung. Vielmehr nehme ich an, daß unterhalb der Sphäre des Leviathan die Figur von VI 38 beginnt, die die Wesen der höheren Welt symbolisiert; und zwar jene Wesen, die für die Ophianer wahrscheinlich die wichtigste Rolle bei der ungewollten Entstehung der niederen

[249] Eine Hypostase vermutet R. A. Lipsius, Über die ophitischen Systeme II, (ZWTh 7/1864) S. 47.
[250] So bei R. A. Lipsius, Über die ophitischen Systeme II, (ZWTh 7/1864) S. 44, und T. Hopfner, Diagramm, (Charisteria) S. 89, sowie selbst noch bei W. Ullmann, Apokalyptik und Magie, (Altes Testament - Frühjudentum – Gnosis) S. 188.

Welt spielten[251].

(31,11-18: 2. Beschwörungsformel) Darauf folgt die Anrede an den Archonten Jaldabaoth. Dieser Name ist sehr weit verbreitet in den Überlieferungen, die als das Umfeld des Ophitendiagramms anzusehen sind. Jaldabaoth ist entweder der Name des obersten Achonten oder, wenn zwischen dem obersten Archonten und den Wesen der höheren Welt noch ein anderer Schöpfer der niederen Welt konzipiert ist, der Name eben dieses Weltschöpfers, des sogenannten Demiurgen[252]. Zur Namenserklärung komme ich bei den Erläuterungen zum nächsten Kapitel. Die Formulierung im Vokativ πρῶτε καὶ ἕβδομε (erster und siebenter) mag darauf schließen lassen, daß er als erster Archont der mächtigste ist und als siebenter die höchste Sphäre beherrscht. Die Worte ἔργον τέλειον υἱῷ καὶ πατρί (vollkommenes Werk für Sohn und Vater) deute ich dahingehend, daß hier der obere Teil der Figur von VI 38 seinen Platz hat[253]. Eine größere Rolle spielen beim Durchgang durch diesen ersten Herrschaftsbereich eines Archonten auch ganz bestimmte Zeichen. Sie sollen den Weg freimachen, worauf der Inhalt der Formel hinweist. Die Zeichen werden χαρακτήρ (Merkmal) und τύπος (Abbild) genannt[254]. Diese Bezeichnungen kommen ebenso wie die Bezeichnung

---

[251] „Achtheit“ ist eine weitverbreitete gnostische Bezeichnung für den Bereich außerhalb beziehungsweise direkt oberhalb der sieben Herrschaftsbereiche der Archonten. Sie wird oft mit dem Fixsternhimmel identifiziert und ist entweder der Sitz des Schöpfers der niederen Welt oder ein Zwischenreich vor der höheren Lichtwelt oder aber bereits der Beginn der Freiheit; siehe dazu zum Beispiel K. Rudolph, Gnosis, S. 77. Ich nehme an, daß die Nennung der Achtheit hier auf einen Aufenthaltsort von Wesen der höheren Welt hinweisen soll, der wohl als hinter den oberen Herrschaftsbereichen der Archonten liegend konzipiert ist. Ob die Achtheit allerdings völlig mit der in VI 38 beschriebenen Darstellung identisch ist, kann nicht mit Bestimmtheit geschlußfolgert werden. Siehe dazu auch die Erläuterungen zu VI 38 sowie Abbildung 3 mit Erklärungen.

[252] Vgl, dazu K. Rudolph, Gnosis, S. 83.

[253] Siehe auch die Erklärungen zu Abbildung 3.

[254] Siehe dazu auch oben die Überlegungen zur Gattungsbestimmung unter Pkt. 2.3.2.

σφραγίς (Siegel – hier in VI 27,8 genannt) im ersten Buch Jeû vor, wo sie für Zeichen stehen, die graphisch dargestellt sind und die dort ebenfalls mit dem Durchgang der Seele durch einzelne Herrschaftsbereiche von Archonten in Verbindung gebracht werden[255]. Auf ihre vermutlich enge Verbindung mit sakramentalen Handlungen deutet die Erwähnung des Siegels in VI 27 hin[256].

(31, 19f.) Aus der auf diese Beschwörungsformel folgenden Information, der Archont sei löwengestaltig, folgt, daß er mit dem Michael genannten Engel in VI 30 identisch ist[257]. Davon ausgehend kann man auch auf die Tiergestalten und die Engelnamen der anderen Archonten schließen. Die Bemerkung, dieser Archont stehe in Beziehung zum Sterne Phainon[258], verdeutlicht, daß im Weltbild der Gnostiker die sieben Herrschaftsbereiche von Archonten in enger Beziehung zu den sieben Planeten stehen, die man in der Antike kannte[259], womit sich Querverbindungen zur Astrologie zeigen[260].

(31,20-26: 3. Beschwörungsformel) Als nächster Archont wird Jao genannt. Die Anrede σὺ δὲ κρυπτομένων μυστηρίων υἱοῦ καὶ πατρὸς ἄρχων(du bist der Archont über

---

[255] Siehe oben die ausführlichen Erklärungen unter Pkt. 2.3.2.

[256] Siehe dazu auch die Erläuterungen zu diesem Kapitel.

[257] H. Leisegang, Gnosis, 5. Auflage, S. 173, identifiziert den Jaldabaoth mit dem Leviathan und meint, er sei zugleich Löwe und Schlange. Dagegen spricht aber, daß erst die zweite Beschwörungsformel ausdrücklich an Jaldabaoth gerichtet ist.

[258] Zur Löwengestaltigkeit des Jaldabaoth und zu seiner Identifikation mit dem Stern Phainon (Saturn) siehe auch die Ausführungen von W. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, S. 351-355. Eine ausführliche Behandlung dieser Thematik findet sich bei S. L. Davies, The Lion-Headed Yaldabaoth, in: JHR 11/1981, S. 495-500, oder bei E. A. Fischer-Mueller, Yaldabaoth: the Gnostic Female Principle in its Falleness, in: NT 32/1990, S. 79-94, besonders S. 83-85.

[259] Siehe dazu K. Rudolph, Gnosis, S. 76f.

[260] Am Ende der Erklärungen zu Kapitel VI 32 gebe ich eine Aufstellung mit den Archontennamen, Engelnamen, Tiergestalten und möglichen Zuordnungen zu den Planeten.

die verborgenen Geheimnisse des Sohnes und des Vaters) deute ich dahingehend, daß hier der mittlere Teil der Figur von VI 38 seinen Platz hat[261]. Die Anrede als δεσπότης θανάτου (Herrscher über den Tod) bezeichnet wohl eine besondere Funktion des Jao im Weltbild der Ophianer. Mit der Bezeichnung νυκτοφαής (der du leuchtest in der Nacht) ist sicherlich auf die Beziehung auch dieses Archonten zu einem ganz bestimmten Planeten angespielt. Bei der Wendung τὸν ἴδιον ὑπήκοον νοῦν (den eigenen unterwürfigen Verstand) handelt es sich um eine gewagte Konjektur, da der Text der handschriftlichen Überlieferung keine sinnvolle Lesart bietet. Worauf sich die letzte Aussage der Formel: κατίσχυσας τὸν ἀπὸ σοῦ γενόμενον λόγῳ ζῶντι (durch das lebendige Wort habe ich den überwunden, der von dir kam), beziehen könnte, ist nicht mehr recht einsichtig. Denkt man dabei an den Jaldabaoth, so läßt sich einwenden, daß nicht Jadabaoth von Jao abhängig ist, sondern Jao von Jaldabaoth. Die Abweichung in der Überlieferung der Namensform: 31,21 Ἰά; 31,22 Ἰαώ, war wohl schon in dem Exemplar des Ophitendiagramms, das Origenes vorlag, vorhanden, denn er erwähnt diese beiden Namensformen auch wieder VI 32,19. Vielleicht fiel im Exemplar des Origenes das ω bei der ersten Namensnennung durch ein Versehen eines Kopisten aus oder die betreffende Stelle des Manuskriptes war beschädigt.

(31,27-32: 4. Beschwörungsformel) Der nächste Archont, Sabaoth, hat nach einer Überlieferung, die in UW erhalten ist, eine Sonderstellung: er erweist sich als demütig gegenüber den Wesen der höheren Welt, weshalb er über den überheblichen Jaldabaoth erhöht wird (NHC II,5 p. 103,32-106,10). Vielleicht wird in der Anrede an ihn auf diese Überlieferung angespielt[262]. Aber dagegen spricht, daß der Sabaoth noch in dem fünften der Herrschaftsbereiche der Archonten zu finden ist. Darum deute ich die Aussagen über eine mächtigere πεντάς (Fünfheit) auch dahingehend, daß hier der untere

[261] Siehe dazu auch die Erklärungen zu Abbildung 3.

[262] Siehe zu diesem ganzen Komplex F. T. Fallon, The Enthronement of Sabaoth, mit der Diskussion der in UW beschriebenen Inthronisierung auf S. 95-101.

Teil der Figur von VI 38 seinen Platz hat[263], denn die Bezeichnung Fünfheit findet sich für Wesen der höheren Welt auch im AJ, wo es heißt: ⲧⲁⲓ̈ ⲧⲉ ⲧⲙⲉϩϯ ⲛⲧⲉ ⲛⲓⲁⲓⲱⲛ ⲙⲡⲉⲓⲱⲧ ⲉⲧⲉ ⲡⲉϩⲟⲩⲉⲓⲧ ⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ ⲡⲉ ⲑⲓⲕⲱⲛ ⲙⲡⲁⲧⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟϥ ⲉⲧⲉ ⲛ̄ⲧ̄ⲟ̄ⲥ̄ ⲧⲉ ⲧⲃ̄ⲁ̄ⲣ̄ⲃ̄ⲏ̄ⲗ̄ⲱ̄ ⲙⲛ̄ ⲧⲉⲛⲛⲟⲓⲁ ⲙⲛ̄ ⲡϣⲣ̄ⲡ̄ ⲛⲥⲟⲟⲩⲛ ⲙⲛ̄ ⲧⲁⲫⲑⲁⲣⲥⲓⲁ ⲙⲛ̄ ⲡⲱⲛϩ ⲛϣⲁ ⲉⲛⲉϩ (Das ist die Fünfheit der Äonen des Vaters, nämlich: der erste Mensch, das Abbild des Unsichtbaren, das ist die Barbelo und die Ennoia und die Erste Erkenntnis und die Unvergänglichkeit und das ewige Leben) (BG 2 p. 29,8-14)[264]. Am Schluß der Formel dürfte wieder auf irgendwelche Zeichen, die den Durchgang durch diesen Herrschaftsbereich ermöglichen sollten, hingewiesen sein.

(31,31: 5. Beschwörungsformel – fehlt) Man vermißt hier die Anrede an den vierten Archonten, den Adonaios, dessen Name sich aber aus VI 32 erschließen läßt. Es gibt natürlich viele Möglichkeiten, diesen Umstand zu erklären. Plausibel wäre die Annahme, daß schon in dem Exemplar, welches Origenes vom Ophitendiagramm besaß, ein Stück des Textes fehlte. Das Fehlen dieser Beschwörungsformel sowie die Unkenntnis des Origenes bei anderen Abschnitten, die Celsus zitiert, bestärken die Vermutung, daß das Exemplar des Ophitendiagramms, welches Origenes sich verschaffte, entweder verderbt oder nur noch unvollständig erhalten war[265].

---

[263] Siehe dazu auch die Erklärungen zu Abbildung 3.

[264] Text und Übersetzung nach W. Till/H.-M. Schenke (Neubearbeitung), Hg., Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502 (TU 60), S. 98-99.

[265] Da insgesamt sieben Formeln überliefert sind, der Leviathan aber nicht selbst zu den sieben Archonten des Ophitendiagramms gehört, wäre es naheliegend anzunehmen, daß die erste Beschwörungsformel, die keinen Namen beinhaltet, ursprünglich für Adonaios statt für Leviathan bestimmt gewesen sei. Doch bringt diese die Sonderstellung des Jaldabaoth dadurch deutlich zum Ausdruck, daß er als βασιλεὺς μονότροπος (einsamer König) angeredet und als πρώτης δύναμις (erste Kraft) bezeichnet werden soll.

(31,33-37: 6. Beschwörungsformel) Die Anrede an den Astaphaios zeigt: dieser Archont nimmt die dritte Stelle ein. Auf die Zahl 3 kommt man, wenn man von 7, Jaldabaoth, aus rückwärts zählt und den nicht erwähnten Adonaios mit berücksichtigt. Zum ersten Mal wird hier auch ein Tor erwähnt. Da aber bereits oben vor Beginn der Beschwörungsformeln in VI 31,5f. die πύλαι ἀρχόντων αἰῶνι δεδεμέναι (in Ewigkeit gebundenen Tore der Archonten) genannt wurden, kann mit der Vorstellung gerechnet werden, daß bei jedem Durchgang durch einen Herrschaftsbereich eines Archonten ein solches Tor zu passieren sei. Mit der Anrede ἐπίσκοπε πρώτης ὕδατος ἀρχῆς (Aufseher über den Uranfang des Wassers) ist sicherlich auf eine konkrete Funktion des Archonten im Weltbild der Ophianer angespielt. Bei der Selbstbezeichnung des Gnostikers wird wahrscheinlich auf vorbereitende sakramentale Handlungen angespielt, wie sie in VI 27 angedeutet sind. Worauf die Worte ὁρῶν οὐσίαν κόσμου (du schaust das Wesen der Welt) zu beziehen sind, wird im gegebenen Zusammenhang nicht mehr deutlich.

(31,38-41: 7. Beschwörungsformel) In der Anrede an den Archonten Ailoaios wird nur auf das Tor, das zu passieren ist, und wiederum auf ein bestimmtes Zeichen, welches den Durchgang ermöglichen soll, hingewiesen. Auch die Mutter, die in diesem Zusammenhang erwähnt wird, ist als eines der Wesen der höheren Welt zu verstehen. Von der Gestalt solch einer überweltlichen Mutter berichten Überlieferungen unterschiedlicher gnostischer Systeme[266]. Die hier genannte Mutter dürfte mit der unten in VI 34 und VI 38 erwähnten Prunikos oder Weisheit identisch sein[267].

(31,42-46: 8. Beschwörungsformel) Auf eine nicht näher bestimmte gnostische Überlieferung mag in der Anrede an Horaios, den untersten Archonten, angespielt sein. Der φραγμὸς πυρός (Wall des Feuers) läßt sich mit einer in VI 33 beschriebenen Figur in Verbindung bringen. Auch scheint in dieser Beschwörungsformel auf den Inhalt des Zeichens, welches den Durchgang ermöglichen soll, hingewiesen zu sein. Ein τύπος ζωῆς ξύλου (Abbild –

[266] Siehe dazu zum Beispiel die ausführlichen Erörterungen aus der Forschungsperiode vor den Nag Hammadi-Funden von W. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, S. 9-12 und 58-91.

[267] Zu ihrer Bedeutung siehe die Erläuterungen zu diesen Kapiteln.

des Baumes beziehungsweise des Holzes – des Lebens)[268] wird hier genannt – auch in den Formeln von VI 27 spielt der Baum des Lebens eine Rolle. Die Formel mag darauf hinweisen, daß dieser Archont den letzten Bereich beherrscht, der vor dem Paradies liegt, welches nach den Informationen in VI 33 durch das Flammenschwert beschützt wird. Dieses Flammenschwert beschreibt Origenes nämlich dort als „Durchmesser eines feurigen Kreises“[269].

VI 32

(32,1-14) Origenes verteidigt seine beinahe unangemessen langen Ausführungen zu dem Thema mit dem Argument, daß er die Lehren nach ihrem Wortlaut wiedergab, um auf die Angriffe des Celsus gegen nur vermeintliche Christen zu antworten. Er wolle, so erklärt er, den Lesern der Schrift des Celsus und seiner eigenen Widerlegung eine Gelegenheit zum Vergleich geben, damit sie selbst nicht auf die Lehren der Gnostiker hereinfielen. Nur um die für ihn feststehende Betrügerei der Gnostiker zu entlarven, wolle er deren Lehren darstellen und ihre Verwerflichkeit aufzeigen. Der kurze Hinweis auf das Martyrium vieler Christen soll demgegenüber die Zuverlässigkeit der christlichen Lehre unterstreichen.

(32,15-26) Dann will er einen Nachweis der Naivität erbringen, mit der die Gnostiker viele unterschiedliche religiöse Überlieferungen, in diesem Fall magische Lehren und Inhalte des Alten Testaments, miteinander verbanden. Zu diesem Zweck gibt er Informationen über die Herkunft der Archontennamen. Zweifellos ist er im Recht, wenn er die vier letztgenannten Namen: Jao oder Ja, Sabaoth, Adonaios und Eloaios, auf alttestamentliche Gottesbezeichnungen zurückführt. Anzumerken bleibt hier die veränderte Schreibung eines Namens: VI 31 – Ailoaios, VI 32 – Eloaios; eine Folge des Vokalismus. Auch nennt er hier den Namen des vierten Archonten, des Adonaios, der in VI 31 fehlte. Zu hinterfragen ist die Behauptung, die Namen Jaldabaoth, Astaphaios und Horaios kämen aus der Magie. Es gibt zwar viele

---

[268] Auch W. Ullmann, Apokalyptik und Magie, (Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis) S. 188, ist der Meinung, daß ein Lebensbaumsiegel den Abstieg ermöglichen soll.

[269] Siehe unten die Erläuterungen zu diesem Kapitel.

Anklänge an diese Namen in magischen Überlieferungen[270], jedoch kann man auch Ableitungen aus dem Hebräischen vornehmen, welche sie ebenfalls als Anspielungen auf alttestamentliche Gottesbezeichnungen erscheinen lassen[271]. Besonders für den Namen Jaldabaoth sind derartige Ableitungen üblich. Übersetzte man früher mit der „Chaosgeborene“[272] so wird heute eher die Variante „Erzeuger des Sabaoth“, das heißt der himmlischen Mächte, bevorzugt[273].

Eine ähnliche Reihe von Archontennamen bieten die Überlieferung des Irenäus über die Ophiten (adv .haer. I 30,5) und UW (NHC II,5 p. 101,23-102,3). Sie lautet: Jaldabaoth, Jao, Sabaoth, Adonaios, Eloaios, Oraios, Astaphaios (jeweils mit kleinen Differenzen der Schreibung). Bei ihr könnte es sich um die älteste bekannte Archontenliste handeln[274]. Daß die vorliegende Überlieferung dieselben Namen beinhaltet, von denen der letzte und der vorletzte um einen Platz weiter oben stehen und statt dessen der Astaphaios den untersten Platz einnimmt, mag als weiteres Argument für ein vergleichsweise hohes Alter des Ophitendiagramms gelten[275].

---

270 Darauf weist H.-G. Bethge, Vom Ursprung der Welt, S. 202f. und S. 211, mit detaillierten Angaben hin.

271 Siehe H.-G. Bethge, Vom Ursprung der Welt, S. 212 mit Anm. 2. Für den semitischen Ursprung dieser Namen tritt auch K. Rudolph, Gnosis, S. 84, ein.

272 Ähnlich schon A. Hönig, Ophiten, S. 7; dort die Übersetzung „Sohn des Chaos“.

273 Überzeugt hat hier vor allem die gründliche Untersuchung von G. Scholem, Jaldabaoth Reconsidered, in: Mélanges d’histoire des religions offerts à H.-Ch. Puech, S. 405-421. Siehe zu der Thematik auch die Bemerkungen von K. Rudolph, Gnosis, S. 83 mit Anm. 26.

274 Siehe dazu auch H.-G. Bethge, Vom Ursprung der Welt, S. 213.

Vergleiche mit den Archontenreihen im AJ, die dort ebenfalls als tiergestaltig beschrieben werden und darüber hinaus hypostasierten Gefühlen zugeordnet werden, bietet M. Tardieu, Trois mythes gnostiques, S. 62-65 mit Anm. 85-87.

275 A. Hilgenfeld, Ketzergeschichte, S. 281, möchte die Ausführungen des Origenes in VI 31 und VI 32 nicht zu den Bestandteilen des Ophitendiagramms rechnen. In diesem recht unwahrscheinlichen Falle wären auch die meisten der hier vorgenommenen Zuordnungen ohne Belang.

Die nun folgende Aufstellung soll verdeutlichen, welche Namen, Engelnamen, Tiergestalten und Planeten den einzelnen Archonten zuzuordnen sind. Nicht eindeutig läßt sich aufgrund der fehlenden Informationen in der vorliegenden Überlieferung die Zuordnung zu den Planeten, zu denen auch Sonne und Mond gezählt werden, vornehmen[276].

---

[276] J. A. Welburn, Reconstructing, (NT 23/1981) S. 265, liest außerdem die Engelnamen und Tiergestalten der Archonten in umgekehrter Reihenfolge, so daß in seiner Darstellung Thatharaoth der Engelname des Jaldabaoth ist, für den er Eselsgestaltigkeit voraussetzt, Erataoth der Engelname des hundegestaltigen Jao usw. Diese Zuordnung läßt sich jedoch nicht mit dem feststehenden Topos der Löwengestaltigkeit des Jaldabaoth in Einklang bringen, die auch in VI 31,19f. ausdrücklich bezeugt ist. Man kann bei der hier dargestellten Archontenreihe auch beobachten, daß die Archonten, je niedriger sie stehen, wohl durch desto „dümmere" Tiere verkörpert werden.

Name	Engelname	Tiergestalt	Planet[277] 1. Variante	Planet[278] 2. Variante
Jaldabaoth	Michael	Löwe	Saturn	Saturn
Jao	Suriel	Stier	Jupiter	Jupiter
Sabaoth	Raphael	Amphibie	Mars	Mars
Adonaios	Gabriel	Adler	Merkur	Sonne
Astaphaios	Thauthabaoth	Bär	Venus	Venus
Ailoaios	Erathaoth	Hund	Sonne	Merkur
Horaios	Thartharaoth (Thaphabaoth) oder Onoel	Esel	Mond	Mond

VI 33

(33,1-4) Origenes setzt das Zitat der Celsus-Darlegungen fort. Zuletzt hatte dieser die Tiergestalten der Archonten beschrieben (VI 30). Nun spricht er davon, daß manche Menschen in archontische (das heißt in tierische) Formen eingingen[279]. Nicht

[277] So nach der Zuordnung bei T. Hopfner, Diagramm, (Charisteria) S. 88f. mit Anm. 11.

[278] So nach der Zuordnung von Koetchau, KÜ, S. 136f., H. Leisegang, Gnosis, 5. Auflage, S. 172, und auch von A. J. Welburn in seinem Aufsatz, The Identity of the Archons in the „Apokryphon Johannis", in: VigChrist 32/1978, S. 241-254; siehe dort die Aufstellung auf S. 244.

[279] T. Hopfner, Diagramm, (Charisteria) S. 89, deutet diese Bemerkungen als Hinweis auf gnostische Seelenwanderungslehren. H. Chadwick, Origen: Contra Celsum, S. 349 Anm. 4, vertritt die Meinung, die Ophianer hätten bei einer Art Initiationsritus, der im Ophitendiagramm beschrieben würde (siehe dazu auch meine Bemerkungen oben unter Pkt. 2.3.2.), Tiermasken getragen. In eine ähnliche Richtung zielt auch die Interpretation von L. Fendt, Gnostische Mysterien, S. 222-229, der die Überlieferungen über das Ophitendiagramm in Verbindung sieht zu einem Kult, in dessen Zentrum ein Schlangenmahl gestanden habe.

unwahrscheinlich ist, daß es sich hier um eine Beschreibung von Erlebnissen bei der Kontemplation handelt, die sich der Gnostiker, wie oben ausgeführt, wohl als einen Abstieg durch sein eigenes Wesen bis zu seinem innersten Selbst vorstellt, den er in Analogie zum Abstieg eines gnostischen Erlösers aus der höheren Welt in das irdische Paradies vollziehen will. Von einem solchen Erlöser wird in der Überlieferung über die Ophiten bei Irenäus angedeutet, er habe sich den Archonten beim Abstieg angeglichen (adv. haer. I 30,12).

(33,4-15) Für diese Deutung spricht auch, daß Celsus daraufhin auf das Paradies zu sprechen kommt. Die viereckige Figur, über die er berichtet, deute ich als das Flammenschwert[280], das Origenes als Durchmesser eines feurigen Kreises beschreibt. Er berichtet, es halte Wache beim Baum der Erkenntnis und des Lebens. Celsus hat, wie sich aus den Andeutungen seines Widersachers schlußfolgern läßt[281], weiter mitgeteilt, daß etwas vor den Toren des Pardieses

[280] Seit H. Leisegang, Gnosis, 1. Auflage, S. 169-171, wurde das Paradies als eine in der Fixsternsphäre befindliche viereckige Figur angesehen. Dem folgten T. Hopfner, Diagramm, (Charisteria) S. 98, auch Leisegang mit seiner revidierten Auffassung des Ophitendiagramms, Gnosis, 5. Auflage, S. 171, und auch W. Ullmann, Apokalyptik und Magie, (Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis) S. 188.

[281] Auf die Anreden, die mit den von Origenes in VI 31 wiedergegebenen Beschwörungsformeln identisch gewesen sein dürften, kommt Celsus an anderer Stelle seiner Schrift noch einmal zu sprechen (VII 40, 22-27 – BO V, S. 106): <διὰ> τὴν μὲν δὴ τοιάνδε ἀπάτην καὶ τοὺς θαυμαστοὺς ἐκείνους συμβούλους καὶ τὰ δαιμόνια ῥήματα, τὰ πρὸς τὸν λέοντα καὶ τὸν ἀμφίβιον καὶ τὸν ὀνοειδῆ καὶ τοὺς ἄλλους θεσπεσίους θυρωρούς, ὧν τὰ ὀνόματα ἀθλίως ἐκμανθάνοντες οἱ δύστηνοι κακῶς δαιμονᾶτε, <ἀπάγεσθε> καὶ ἀνασκολοπίζεσθε. („<Wegen> eines so argen Betrugs also und jener wunderbaren Ratgeber und der dämonischen Anreden an den Löwen und das Doppelwesen und den Dämon in Eselsgestalt und die anderen erhabenen Torwächter, deren Namen ihr Unglücklichen in schlimmer Raserei mühselig auswendig lernt, <werdet ihr vor Gericht geführt> und ans Kreuz geschlagen." – Übersetzung nach KÜ, S. 260). Er kannte diese Anreden also anscheinend doch recht gut.

gesagt werde. Origenes behauptet, die Fabeln, die bei jedem Tore gesagt werden, ausgeführt zu haben. Damit können aber nur die Beschwörungsformeln von VI 31 gemeint sein. Andere Reden vor einem Tor hat er nicht zitiert[282].

Hier wird das Ziel des Abstiegs deutlich: das Paradies mit dem Baum der Erkenntnis und des Lebens. Dort brachte der gnostische Erlöser Adam und Eva die Erkenntnis ihrer Verwandtschaft mit den Wesen über den Archonten. Und wie der gnostische Erlöser dort Adam und Eva die Kunde über ihre wahre Natur brachte, so will der Ophianer hier mit Methoden der Kontemplation seinem innersten Selbst die Erkenntnis über dessen wahre Natur bringen. In der Praxis mag es sich so verhalten haben, daß der Ophianer sich mit Methoden der Kontemplation in verschiedene aufeinanderfolgende autohypnotisch bewirkte Bewußtseinszustände hineinsteigerte bis er jene Gefühlsqualität erreichte, die im allgemeinen als Unio mystica bezeichnet wird. Er deutet diese Gefühlsqualität damit, daß er in seinem inneren Selbst die befreiende Erkenntnis erweckt hat. Das Flammenschwert als Durchmesser eines feurigen Kreises[283], wohl identisch mit dem in der letzten Beschwörungsformel von VI 31 genannten φραγμὸς πυρός (Wall des Feuers) soll wahrscheinlich auf gewisse ekstatische Erlebnisse vor dem Erreichen der Unio mystica hinweisen[284].

---

[282] Daß die Beschwörungsformeln von VI 31 vor den Toren des Paradieses gesprochen wurden, meinte schon R. A. Lipsius, Über die ophitischen Systeme II, (ZWTh 7/1864) S. 42. Allerdings rechnete Lipsius mit einem Aufstieg ins Paradies.

[283] H. Leisegang, Gnosis, 1. Auflage, S. 171 und Gnosis, 5. Auflage, S. 171, sowie T. Hopfner, Diagramm, (Charisteria) S. 98, deuten den feurigen Kreis als Fixsternhimmel.

[284] G. Bornkamm, Mythos und Legende, Göttingen 1933, S. 77-79, vergleicht die letzte Beschwörungsformel von VI 31 mit Kapitel 124 der apokryphen Thomasakten. Da er von einem Aufstiegsschema bei dem Ophitendiagramm ausgeht, kommt er zu dem Schluß, daß der φραγμὸς (Wall), einer Feuerbrücke gleiche, die nach persischer Lehre den Durchgang zwischen dem Licht- und dem Finsternisreich bilde. Dieser Deutung schließt sich H. Chadwick, Origen: Contra Celsum, S. 348 Anm. 4 an. Doch kann auch bei dem hier vorauszusetzenden Abstiegsschema der Einfluß solchen Denkens nicht ausgeschlossen werden, denn das Selbst betrachtet der Gnostiker ja gerade als Teil der höheren Welt.

Das Ziel selbst scheint durch τόν τε τῆς γνώσεως ξύλον καὶ τῆς ζωῆς (den Baum – beziehungsweise das Holz – der Erkenntnis und des Lebens) symbolisiert zu sein. Über die Überlieferungen von Paradiesbäumen, die in gnostischen Traditionen vorkommen, welche dem Ophitendiagramm nahestehen, wurde bereits oben gehandelt[285]. Darüber, daß das Paradies selbst noch im Machtbereich der Archonten liegt – nicht über diesem! -, scheinen in den entsprechenden gnostischen Traditionen keine Differenzen zu bestehen[286]. Zu dem Flammenschwert als Durchmesser eines feurigen Kreises mag eine Überlieferung in UW passen, nach der von den Archonten feurige Lebewesen, Cherubin genannt, und ein flammendes Schwert, das fortwährend ganz furchtbar kreist, vor den Baum des Lebens gestellt wurden (NHC II,5 p. 121,5-13).

VI 34

(34,1-13) Origenes trägt nun ein Celsuszitat vor, in dessen erster Hälfte wahrscheinlich weitere Zusätze zum Ophitendiagramm erhalten sind, die in seinem eigenen Exemplar fehlten. Leider ist Celsus bei ihrer Darstellung nicht so sorgfältig, wie es Origenes bei der Wiedergabe der Beschwörungsformeln in VI 31 war. Da Origenes erst in VI 38 weiter aus der Celsusschrift zitiert und da er dort eine Bemerkung über zwei Kreise zum Anlaß für die Beschreibung einer weitaus komplizierteren Figur nimmt, ist es sehr wahrscheinlich, daß die hier wiedergegebenen Passagen Kommentare der Ophianer zu eben dieser Figur beinhalten,

285 Siehe dazu auch die Erläuterungen zu VI 27.

286 Siehe dazu zum Beispiel HA NHC II,4 p. 88,24-30; UW NHC II,5 p. 110,2-18; Irenäus, adv. haer. I 30,7-8; AJ BG 2 p. 55,18-56,3.

die von Celsus in stark verkürzter oder entstellter Form wiedergegeben wurden[287]. Eine genaue Zuordnung dessen, wovon Celsus zu Anfang handelt, zu konkreten gnostischen Überlieferungen ist wegen mangelnder Anhaltspunkte äußerst problematisch.

Die Andeutungen über Prophetenworte und Kreise über Kreisen weisen deutlich auf Kommentare der Ophianer zu der in VI 38 von Origenes beschriebenen Figur hin. Dort ist die Rede von Kreisen, welche nicht konzentrisch angeordnet sind. Wie schon oben erwähnt[288], symbolisiert diese Figur diejenigen Wesen der höheren Welt, die für Ophianer wahrscheinlich die wichtigste Rolle bei der Entstehung der niederen Welt spielten, wenn sie diese auch nicht willentlich herbeiführten. Der Hintergrund der Bemerkungen über Ausflüsse einer irdischen Kirche und einer Beschneidung ist kaum zu erhellen. Aber es gibt im Umfeld der Lehrtraditionen, in denen das Ophitendiagramm steht, die Vorstellung von einer himmlischen Kirche[289]. Wichtig sind die Bemerkungen über eine Prunikos, denn in den Überlieferungen, die Irenäus von den Ophiten gibt, spielt eine Prunikos, die auch Weisheit oder Mannweib genannt wird, eine entscheidende Rolle bei der Entstehung der niederen Welt, da sie die Kraft, welche sie bei der Vereinigung mit Vater und Sohn, den obersten Wesen, aufnahm, nicht halten konnte (adv. haer. I 30,3-9)[290]. Im AJ wird die Weisheit zur Mutter des Jaldabaoth, den sie ohne Zustimmung ihres Paargenossen „gebiert“ (BG 2 p. 36,16-37,11). Der Name Weisheit kommt auch in Teilen der Figur von VI 38 vor.

Worauf sich die Bemerkungen über eine lebende Seele und über das Schlachten beziehen mögen, ist unklar. Die Andeutungen über ein Aufhören des Todes, wenn die Sünde der Welt

---

287 R. A. Lipsius, Über die ophitischen Systeme II, (ZWTh 7/1864) S. 57 Anm. 1, rechnet damit , daß Celsus hier katholische und gnostische Lehren vermengt hat.

288 Siehe dazu die Erläuterungen zu VI 31,9f.

289 Siehe zum Beispiel Irenäus, adv. haer. I 3O,2; UW NHC II,5 p. 105,20-106,3.

290 Zur Figur der Prunikos siehe auch den Aufsatz von M. P. Nilson, Sophia-Prunikos, in: Eranos 45/1947, S. 169-172.

stirbt, könnten auf die verbreitete gnostische Lehre über die erwartete Wiederherstellung aller Dinge[291] zu beziehen sein. Wie in den Erläuterungen zu VI 25 und VI 26 angemerkt, vertrat auch Origenes diese Lehre in modifizierter Form. Mit den Bemerkungen über den schmalen Weg nach unten und über die Tore, die sich von selbst öffnen, bezieht sich Celsus sicherlich auf den in VI 31 beschriebenen Abstieg, der durch die Tore der Archonten führen soll[292]. Die Anspielung auf τὸ τῆς ζωῆς ξύλον (den Baum – beziehungeweise das Holz – des Lebens) ist ein weiterer Hinweis auf die zentrale Bedeutung des Lebensbaumes bei den Ophianern[293]. Was mit ἀνάστασις σαρκὸς ἀπὸ ξύλου (Auferstehung des Fleisches vom Holz – beziehungsweise Baum) gemeint sein kann, darüber läßt sich nur vage spekulieren. Es handelt sich jedenfalls um eine Symbolik, die auf eine zumindest oberflächliche Christianisierung des Systems der Ophianer hinweist. Eine Parallele dazu bildet die auch bei den Ophiten des Irenäus sichtbare Übernahme christlicher Überlieferungen, die aber jederzeit wieder austauschbar waren, in den Kontext der übrigen Lehrtraditionen[294]. (34,13-19) Celsus unterbricht nun seine Darlegungen über das

[291] Zu dieser zentralen gnostischen Lehre siehe zum Beispiel die Erläuterungen von K. Rudolph, Gnosis, S. 215-221. Ausführlich behandelt R. Haardt das Thema in seinem Aufsatz Das universaleschatologische Vorstellungsgut in der Gnosis, in: Schubert, K., Hg., Vom Messias zum Christus, S. 315-336.

[292] T. Hopfner, Diagramm, (Charisteria) S. 89, sieht den schmalen Weg nach unten im Zusammenhang mit der von ihm für VI 33 vermuteten Seelenwanderung. Er meint, bei mißlungenem Aufstieg müßten die Seelen zurück zur Erde über den engen Wiederhinabstieg, wo sie zu Löwen, Stieren, Schlangen, Adlern oder Hunden würden.

[293] Siehe auch die Erläuterungen zu VI 27, VI 31 und VI 38.

[294] Siehe zum Beispiel adv. haer. I 30,12-14.

Entscheidend für die Möglichkeit der Christianisierung gnostischer Systeme war die Ähnlichkeit der Konzeption der Erlösergestalt. Die Präexistenzchristologie geht ja ebenfalls davon aus, daß ein überweltlicher Erlöser zu den Menschen hinabstieg. Dazu und besonders zu der Möglichkeit der Beeinflussung der Christologie durch gnostische Erlöserkonzeptionen siehe den Aufsatz von H.-M. Schenke Die Neutestamentliche Christologie und der gnostische Erlöser, in: Tröger, K.-W., Hg., Gnosis und Neues Testament, S. 205-229.

Ophitendiagramm und nimmt die letzten Anspielungen zum Anlaß, um in herabmindernder Weise auf die Art der Hinrichtung Jesu und auf dessen beruflichen Hintergrund hinzuweisen. Zum wiederholten Male fallen bei ihm soziologische und theologische Wertung zusammen[295]. Im Anschluß fragt er voll Ironie, welche Folgen es wohl für die Inhalte der Theologie der Christen gehabt hätte, wäre ihr Lehrer zufällig auf eine andere Art hingerichtet worden oder hätte er einen anderen Beruf ausgeübt.

(34,19-25) In seiner ersten Reaktion auf diese Ausführungen meint Origenes, dem die von Celsus aufgeführten Uberlieferungen der Ophianer nicht bekannt waren, sein Widerpart vermenge unverstandene Lehren aller möglichen Sekten miteinander, um seinen unbedarften Lesern vorzutäuschen, er kenne alle christlichen Lehren genauestens.

VI 35

(VI 35 – VI 37) Dann versucht er seinerseits, den Ausführungen des Celsus noch irgendeinen Sinn abzugewinnen. Teils greift er dabei auf Informationen zurück, die er sich über andere gnostischen Sekten verschafft hat, teils auf seine eigenen umfangreichen Bibelkenntnisse, teils weiß er sich auch mit allegorischen Auslegungen biblischer Überlieferungen zu helfen. Auch wiederholt er im folgenden laufend größere und kleinere Passagen des letzten Zitates, um anschließend den Versuch ihrer Deutung zu unternehmen. Ich gehe mit meinen Erläuterungen auf diese breiten Ausführungen nur dort ein, wo zu vermuten wäre, daß sie neue Informationen über das Ophitendiagramm und die Ophianer enthalten, oder dort, wo hinsichtlich der Argumentation des Origenes Unklarheiten auftreten könnten.

(35,4-9) Darauf, daß die Ausführung des Origenes über den Leviathan, der sieben archontische Kreise umschließen soll, zu viel Verwirrung unter den Fachleuten führte, wurde

[295] So auch C. Andresen, Logos und Nomos, S. 176.

bereits oben hingewiesen[296]. Zählt man aber den Leviathan genannten Kreis, die sieben archontischen Kreise, den Wall des Feuers (VI 31, letzte Beschwörungsformel) beziehungsweise den feurigen Kreis (VI 33) sowie das Paradies in der Mitte zusammen, so kommt man auf die von Celsus genannte Anzahl von zehn Kreisen.

(35,16-21) Vom Vorkommen einer Prunikos in den Überlieferungen der Valentinianer ist nichts bekannt. Hingegen spielt eine Prunikos in den Überlieferungen, die Irenäus von den Ophiten vermittelt, eine große Rolle[297].

VI 36

Origenes gibt viele Beispiele seiner allegorischen Schriftauslegung, auf die näher einzugehen keine neuen Erkenntnisse brächte, die das Verständnis des Ophitendiagramms erleichtern könnten.

(36, 29-36) Anzumerken bleibt noch, daß die Behauptung am Ende des Kapitels, Jesus selbst sei keineswegs in den in der Kirche anerkannten Evangelien als Zimmermann bezeichnet, als ein Hinweis auf mangelhafte Kenntnisse des Markusevangeliums bei Origenes angesehen wird[298]. Dieser Auffassung ist zu widersprechen. Denn es lassen sich gleich zwei Erklärungen für die Behauptung des Origenes finden. Zum einen wird in den meisten Handschriften des Markusevangeliums in Kapitel 6,3 zwar von Jesus als einem Zimmermann gesprochen, aber es gibt auch einige mit einer abweichenden Lesart, nach der Jesus nur als Sohn des Zimmermanns, nicht aber selbst als Zimmermann bezeichnet wird[299]. Origenes könnte durchaus über ein Exemplar einer Handschrift mit einer solchen Lesart verfügt haben. Zum anderen hat die Stelle eine Parallele in Matthäus 13,55, in der Jesus ebenfalls nur als Sohn des Zimmermanns bezeichnet wird. Origenes könnte, wenn er die Abweichung in den Lesarten

[296] Siehe dazu die Erläuterungen zu VI 25.

[297] Siehe dazu oben die Erläuterungen zu VI 34.

[298] So zum Beispiel bei Koetschau, vgl. KE, S. XXXIIIf.

[299] Vgl. dazu K. Aland/B. Aland, Hg., Novum Testamentum Graece (Nestle-Aland), S. 105, mit Lesarten im Apparat.

kannte, diejenige für die zutreffende gehalten haben, die mit der Matthäusparallele übereinstimmte. Diese Vermutung läßt sich durch ein zusätzliches Argument bekräftigen. Durch einen 1958 im Mar Saba Kloster neu aufgefundenen Brief des Klemens von Alexandrien wurde bekannt, daß zu dessen Lebzeiten in der alexandrinischen Kirche auch ein geheimes Markusevangelium aufbewahrt wurde. Die abweichenden Lesarten des Textes, die in dem Brief des Klemens überliefert sind, lassen auf einen starken Einfluß karpokratianischer Gnosis schließen. Sie lassen aber auch den Verdacht aufkommen, bei der heute kanonischen Variante könnte es sich um eine gereinigte Fassung des bei den Karpokratianern gebräuchlichen Markustextes handeln[300]. Daher ist gut vorstellbar, daß Origenes, noch im Wissen um fragwürdige Stellen im Markusevangelium, prinzipiell diejenige Lesart für die zutreffende hielt, die mit parallelen Überlieferungen bei Matthäus oder Lukas besser übereinstimmte.

VI 37

(37,1-21) Auf die ironischen Angriffe des Celsus in VI 34 reagiert Origenes nun, indem er ihm vorhält, eine solche Argumentationsweise sei für sein Vorhaben, die Christen zu bekehren, denkbar ungeeignet. Aber dann stellt er sich wieder auf einen Standpunkt, der dem des Celsus nahekommt, indem er behauptet, seine weiteren Bemerkungen paßten auf die Erfinder der löwengestaltigen und eselsköpfigen Archonten – doch gerade diese betrachte Celsus ja als Christen.

(37,21-27) Am Ende des Kapitels behauptet Origenes noch einmal, Celsus kenne den wirklichen Glauben der Christen nicht. Wiederum zeigt er sich als Schrifttheologe, indem er das intensivste Bibelstudium als Voraussetzung für die Begründung christlicher Lehraussagen bezeichnet.

[300] Siehe dazu H.-M. Schenke, The Mystery of the Gospel of Mark, in: The Second Century 4/1984, S. 65-82.

VI 38

(38,1-4) Nun will Origenes das Verfahren des Celsus wohl als negatives Gegenbeispiel zu der ihm notwendig erscheinenden Schriftgebundenheit christlicher Argumentation kontrastieren. Denn er behauptet, sein Widerpart halte sich ja nicht einmal an die Lehren des Diagramms, wenn er die Christen angreife, sondern er füge noch anderes aus polemischen Gründen hinzu. Aber Celsus betrachtete erstens die Ophianer als Christen und er verfügte, wie sich im Verlaufe der Untersuchungen mehrfach gezeigt hat, zweitens mit hoher Wahrscheinlichkeit über eine ausführlichere Variante des Ophitendiagramms, aus der er jedoch meist nur Auszüge und Zusammenfassungen vortrug.

(38,4-22) Nach längerer Unterbrechung fährt Origenes mit dem Zitieren des Celsustextes fort. In dem nun wiedergegebenen Abschnitt spottet Celsus über ein Wunderding, das zwischen den überhimmlischen Kreisen zu finden sei. Er nennt dabei auch die Namen Sohn und Vater. Origenes nimmt diese Bemerkung zum Anlaß für die ausführliche Beschreibung einer zusätzlichen Figur. Wie aus den folgenden Angaben hervorgeht, bezieht sich Celsus hier nur auf deren oberen Teil, in dem er die Bezeichnungen Sohn und Vater eingetragen findet. Daraus läßt sich schließen, daß er schon vorher, nämlich in seinen von Origenes in VI 34 zitierten Ausführungen, knappe Andeutungen über die Kommentare der Ophianer zum Rest der Figur gegeben hat.

Zur Bestimmung des Platzes der Figur innerhalb des Gesamtbildes des Ophitendiagramms ist der Hinweis wichtig, daß der Teil, der die mit Sohn und Vater bezeichneten Elemente enthält, „zwischen den überhimmlischen Kreisen oben eingetragen" sei. Es wurde schon mehrfach darauf hingewiesen, daß die Figur offensichtlich diejenigen Wesen der höheren Welt symbolisiert, die für die Ophianer die entscheidende Rolle bei der ungewollten Entstehung der niederen Welt spielten[301]. Zählt man alle Aufschriften zusammen, kommt man auf eine Summe von acht. Aber obgleich es sich hier auch um eigenständige Hypostasen handeln könnte, ist nicht sicher, daß die Figur mit der in der 1. Beschwörungsformel von VI 31

[301] Siehe auch die Erläuterungen zu VI 31,9f. und VI 34,1-13.

genannten ὀγδοάς (Achtheit) selbst völlig identisch sein muß. In der Darstellung, die mit regelmäßigen geometrischen Figuren, insbesondere Kreisen, beschrieben wird, kommt eine Auffassung des Vollkommenen zum Tragen, die ihren Ausdruck in arithmetischen und geometrischen Spekulationen findet[302]. Die Namen Sohn und Vater lassen sich auf die beiden obersten Wesen der höheren Welt beziehen, weil diese in der mit dem Ophitendiagramm verwandten Überlieferung über die Ophiten bei Irenäus (adv. haer. I 30,1) ebenso genannt werden. Folgt man den Hinweisen auf die Konstruktion möglichst genau, dann zeigt sich, daß der obere Teil noch durch einen mittleren und einen unteren Teil vervollständigt wird. Nach Hinweisen in der zweiten bis vierten Beschwörungsformel von VI 31, läßt sich der Platz der gesamten Figur innerhalb der obersten drei Herrschaftsbereiche der Archonten, also in den Bereichen des Jaldabaoth, des Jao und des Sabaoth, vermuten[303]. Das auf diese Weise zu rekonstruierende Gesamtbild des Ophitendiagramms (Abbildung 2) kann mit einer in UW überlieferten gnostischen Tradition in Verbindung gebracht werden. Dort wird die Entstehung des Chaos, welches wiederum den Grundstoff abgeben sollte, aus dem die Archonten und die niedere Welt bestünden, damit begründet, daß der Wille der Weisheit in Erscheinung trat ⲉϥⲟ ⲛ̄ⲛⲓⲛⲉ ⲙ̄ⲡⲉ ⲉⲩⲛ̄ⲧⲁϥ ⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲛ̄ⲛⲟⲩⲙⲉⲅⲉⲑⲟⲥ ⲉⲛⲥⲉⲁϣⲙⲉⲉⲩ ⲁⲛ ⲉⲣⲟϥ … ⲉⲥⲟ ⲙ̄ⲡⲁⲣⲁⲡⲉⲧⲁⲥⲙⲁ ⲉϥⲡⲱⲣϫ ⲟⲩⲧⲉ ⲣ̄ⲣⲱⲙⲉ ⲙⲛ̄ ⲛⲁ ⲡⲥⲁ ⲛⲧⲡⲉ (als etwas, das wie der Himmel aussieht, das eine unausdenkbare Größe besaß, ... das ein Vorhang ist, der die Menschen und die Himmlischen trennt)[304] (NHC II,5 p. 98,18-23). Als einen solchen Vorhang dürfte der Autor des Ophitendiagramms entweder die Grenze zwischen der niederen Welt und der höheren Welt verstanden haben oder aber die gesamte empirische Wirklichkeit, die das

[302] Zu diesem Themenkomplex siehe auch die einführenden Bemerkungen von H. Leisegang, Gnosis, 5. Auflage, S. 12-57.

[303] Weitere Hinweise zur Rekonstruktion in den Erklärungen zu Abbildung 3.

[304] Text und Übersetzung nach H.-G. Bethge, Vom Ursprung der Welt, S. 194-197.

Selbst des Gnostikers von dem Bereich trennt, zu dem es eigentlich gehört[305].

Der untere Teil der beschriebenen Figur mag die Weisheit symbolisieren. Darauf weisen nicht nur die Aufschriften hin, sondern auch die Tatsache, daß in dem Celsuszitat in VI 34 eine Prunikos genannt ist. Nach einer Überlieferung bei den Ophiten des Irenäus ist ein Beiname der Prunikos eben der Name Weisheit (adv. haer. I 30,3). Selbst die auffälligen Farben des Außenkreises der Figur könnten auf die Ambivalenz des Weiblichen in gnostischen Überlieferungen hinweisen[306]. Die rhomboide Figur könnte in der Praxis eine den Vorgang der Kontemplation unterstützende Funktion ausgeübt haben[307]. Wie die beilförmige Trennwand mit den beiden kleineren Kreisen, welche die Aufschriften Liebe und Leben tragen, zu deuten ist, läßt sich nicht mit Sicherheit erschließen. Entweder soll sie das gespannte Miteinander der männlichen Wesen und des weiblichen Wesens verdeutlichen oder sie ist mit dem im Celsuszitat von VI 34 angedeuteten Schlachten (des Himmels, der Erde, der vielen, die geschlachtet werden sollen, damit sie leben) in Verbindung zu bringen. Die erste

[305] A. Hilgenfeld, Ketzergeschichte, S. 278, beginnt seine Beschreibung des Ophitendiagramms, indem er ihr das Grundschema der Figur von VI 38, wie er es deutet, zugrunde legt. Er befindet sich aber damit im Widerspruch zu den übereinstimmenden Angaben des Celsus und des Origenes in VI 25. Der Vorgehensweise Hilgenfelds folgen H. Leisegang, Gnosis, 1. Auflage, S. 170 und Gnosis, 5. Auflage, S. 169, sowie T. Hopfner, Diagramm S. 89-97. Auch W. Ullmann, Apokalyptik und Magie, (Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis) S. 187f., lehnt sich bei seinen Beschreibungen noch eng an diese Auffassung an. Auch A. J. Welburn Reconstructing, (NT 23/1981) S. 272-283, geht von einzelnen Elementen dieser Figur aus, um das Grundschema seiner Konstruktion festzulegen.

[306] In diese Richtung denkt auch W. Ullmann, Apokalyptik und Magie, (Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis) S. 188.

[307] W. Ullmann, Apokalyptik und Magie, (Altes Testament – Frühjudentum - Gnosis) S. 188, bezeichnet die Figur als Mandalarhombus; R. A. Lipsius, Über die ophitischen Systeme II, (ZWTh 7/1864) S. 45, hingegen vermutet hier das Flammenschwert von VI 33.

Möglichkeit ist meines Erachtens die wahrscheinlichere, denn die Figur als ganze kann als Darstellung einer „gnostischen Trinität“ der Form Vater – Sohn – Mutter (= Weisheit oder Prunikos) gedeutet werden. Die trinitarischen Vorstellungen der Gnostiker unterscheiden sich beträchtlich von denen der Christen, denn die ungeschlechtlich konzipierte christliche Trinität Vater – Sohn – Geist symbolisiert ein harmonisches Miteinander. Sie ermöglichte es dem Christen, die Kosmogonie als einen Schöpfungsakt von etwas Positivem zu betrachten. Im Gegensatz dazu fand der Gnostiker mit der Hereinnahme des Geschlechtlichen in seine Gotteskonzeption die Möglichkeit, die Welt, die ihn umgab, als etwas auf irrationale Weise Entstandenes und daher Minderwertiges zu interpretieren[308].

(38,23-34) Origenes erklärt zum wiederholten Male, er habe die verwerflichen Lehren so ausführlich wiedergegeben, damit den Lesern deutlich werde, daß die Christen sie genauer kennen würden als Celsus. Bevor er das letzte Celsuszitat anführt, in dem eine Bezugnahme auf das Ophitendiagamm zu vermuten ist, äußert er noch einmal Zweifel an der Wahrhaftigkeit seines Gegners. Die Ursache der Anschuldigung dürfte aber auch diesmal in der Unvollständigkeit des Exemplars des Ophitendiagramms, über das er selbst verfügte, zu suchen sein.

Wie aus den weiteren Ausführungen hervorgeht, behauptet Celsus abschließend, die Christen sprächen von irgendeiner magischen Betrügerei, die für sie der Höhepunkt der Weisheit sei. Es könnte sich bei dieser Bemerkung zum einen um eine Anspielung auf die Unio mystica handeln. Zum anderen ist es möglich, daß Celsus sich hier über eine bei den Ophianern zu vermutende Vorstellung mokiert, nach der die als Abstieg hin zum eigenen Selbst verstandene Kontemplation die Gewißheit über den ersehnten Wiederaufstieg nach dem Tode vermitteln könnte.

[308] Siehe zu diesem Themenkomplex den Aufsatz von A. Böhlig, Triade und Trinität in den Schriften von Nag Hammadi, in: Layton, B., Hg., The Rediscovery of Gnosticism. Vol. II: Sethian Gnosticism, S. 617-634.

Möglicherweise enthielt die Formulierung aber auch nur einen Hinweis auf das Vorkommen magischer Rituale[309] im Kultus der Ophianer. Denn darauf leitet Celsus über zu einer Kritik an den in der Antike verbreiteten magischen Praktiken und polemisiert mit neuen Argumenten gegen die Christen. Die nun folgenden Abschnitte von Contra Celsum Origenes enthalten keine weiteren Bezugnahmen auf das Ophitendiagramm, so daß die Diskussion an dieser Stelle abgeschlossen werden kann.

4. Schlußbemerkung

Dem Theologen Origenes waren die Lehren des Ophitendiagramms ebenso verwerflich wie dem Philosophen Celsus. Beide standen sie zwar dem mystischen Denken nahe, denn sie standen beide unter dem Einfluß der platonischen Schulphilosophie ihrer Zeit. Aber dennoch konnten sie die Auffassungen der Gnostiker, für die die empirische Wirklichkeit eine von tiergestaltigen Archonten beherrschte niedere Welt war, nicht teilen. Der Mystik des Platonismus lag bei ihrer theoretischen Begründung eben prinzipiell der Gedanke zugrunde, daß mit dem Erfassen des Göttlichen ein geistiges Sicherheben verbunden sei: ein Aufstieg von der Mannigfaltigkeit der empirischen Wirklichkeit hin zur intuitiven Schau eines als Einheit konzipierten obersten Prinzips, welches zugleich eine alle qualitativen Unterschiede in der Wirklichkeit in ihrem Wesen bestimmende Größe sein sollte. Celsus und Origenes standen als Anhänger der Mystik dieses Platonismus dem rationalen Denken der Moderne weitaus näher als die Gnostiker. Denn die Mystik der Gnostiker war prinzipiell durch einen anderen Gedanken theoretisch begründet: die wirkliche Erkenntnis des Göttlichen sei nur zu erreichen durch einen Abstieg in die Tiefe des eigenen Wesens, wo das göttliche Selbst der Erweckung fähig sei. Die Mannigfaltigkeit und Stofflichkeit der empirischen Wirklichkeit, in der der Gnostiker sein höheres Selbst gefangen glaubte, erschien ihm als ein von minderwertigen Wesen beherrschtes feindliches Prinzip, das für ihn in seiner Grundstruktur

[309] Zum Vorkommen magischer Praktiken bei Gnostikern siehe zum Beispiel K. Rudolph, Gnosis, S. 187-201 und S. 241f.

nicht zu vergleichen war mit der Struktur der Welt der höheren Wesen, der er selbst sich zugehörig fühlte. Diese Begründung der Mystik führte zwangsläufig zu einer Abkehr vom rationalen Denken, sie war vielleicht schon in ihren Anfängen verbunden mit einer starken Remythologisierung der Wirklichkeitsauffassung, von der gerade das Ophitendiagramm geprägt ist.

Dadurch daß die Gnostiker auch christliche Überlieferungen in ihre Mythologie aufnahmen, forderten sie christliche Stellungnahmen heraus. Wo diese Stellungnahmen ablehnend ausfielen, war die Aufnahme rationaler Elemente aus der Philosophie ein geeignetes Mittel zur Abwehr des prinzipiell irrationalen gnostischen Denkens. Das wurde auch an dem hier explizierten Verhalten des christlichen Theologen Origenes deutlich, der im Kampf gegen die Gnostiker meist auf der Seite seines heidnischen Gegners, des Philosophen Celsus, zu finden war, sich sogar dessen Argumente mehrmals selbst zu eigen machte. So war es sicherlich auch eine Folge der Auseinandersetzungen von Christen und Gnostikern, daß die Diskussionen der christlichen Theologen untereinander schon früh in hohem Maße mit rationalen Argumenten aus der antiken Philosophie geführt wurden. Die Dogmen der Alten Kirche, mögen die letzten Feinheiten ihrer Formulierungen von noch so vielen Zufällen abhängig sein, bildeten darum in der Folgezeit eine Grundlage für die Bewahrung des aus der Philosophie stammenden rationalen Denkens – eines Denkens, das entfaltet wurde in den rationalen Lehrgebäuden christlicher Theologie und der auf diesem Wege das Denken und die Lebensführung in den Ländern mit christlicher Kultur weiterhin nachhaltig beeinflußte.

5. Anhang

5.1. Rekonstruktionsversuch des Ophitendiagramms, graphische Darstellungen

Der folgende Versuch einer Rekonstruktion des Ophitendiagramms unterscheidet sich ganz erheblich von den herkömmlichen Auffassungen, die in den Konstruktionen Hopfners, Leisegangs und Welburns vertreten werden. Ich habe versucht, möglichst eng an der Überlieferung bei Origenes zu bleiben. Bei den zur besseren Verständlichkeit gegebenen Deutungen der Funktion handelt es sich natürlich keineswegs um gesicherte Fakten. Dies sollte auch dort beachtet werden, wo sie nicht ausdrücklich im Konjunktiv formuliert sind. Die Größenverhältnisse der einzelnen Elemente der Zeichnungen wurden dort nach Gutdünken gestaltet, wo sie nicht aus dem Text zu erschließen waren oder sich bei der Konstruktion von selbst ergaben. In den Erklärungen geben die in runde Klammern gesetzten Stellenangaben Hinweise auf die textliche Grundlage der Konstruktionen und auf die im Detail meist ausführlicheren Erläuterungen zum Text, die zahlreiche Angaben über zusätzliche Quellen und darüber hinaus viele Hinweise auf abweichende Auffassungen bei anderen Rekonstruktionsversuchen enthalten. Auf einen zusätzlichen Anmerkungsapparat wurde verzichtet, um Doppelungen zu vermeiden.

Abbildung 1

ΚΛΙΜΑΞ ΕΠΤΑΠΥΛΟΣ

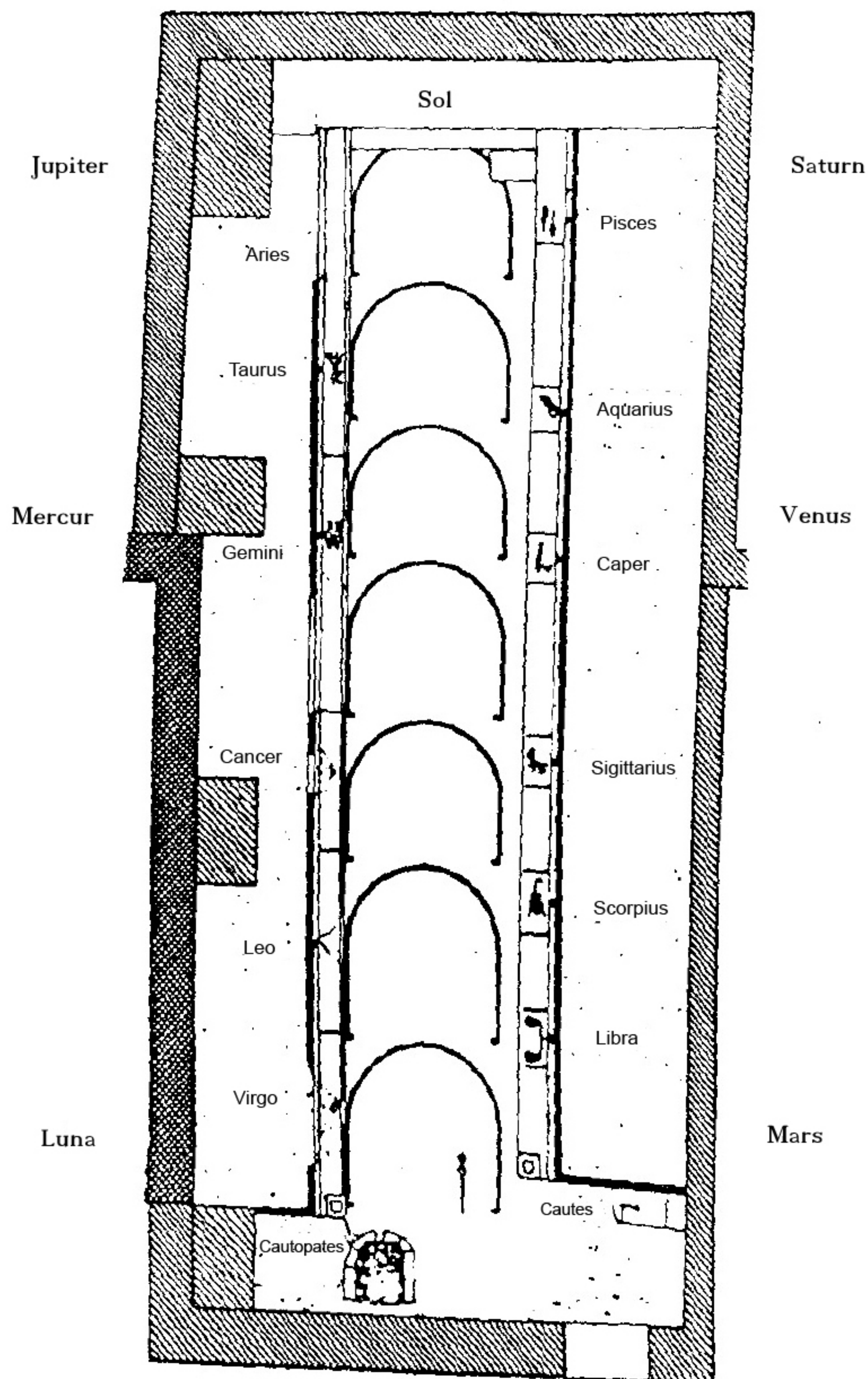
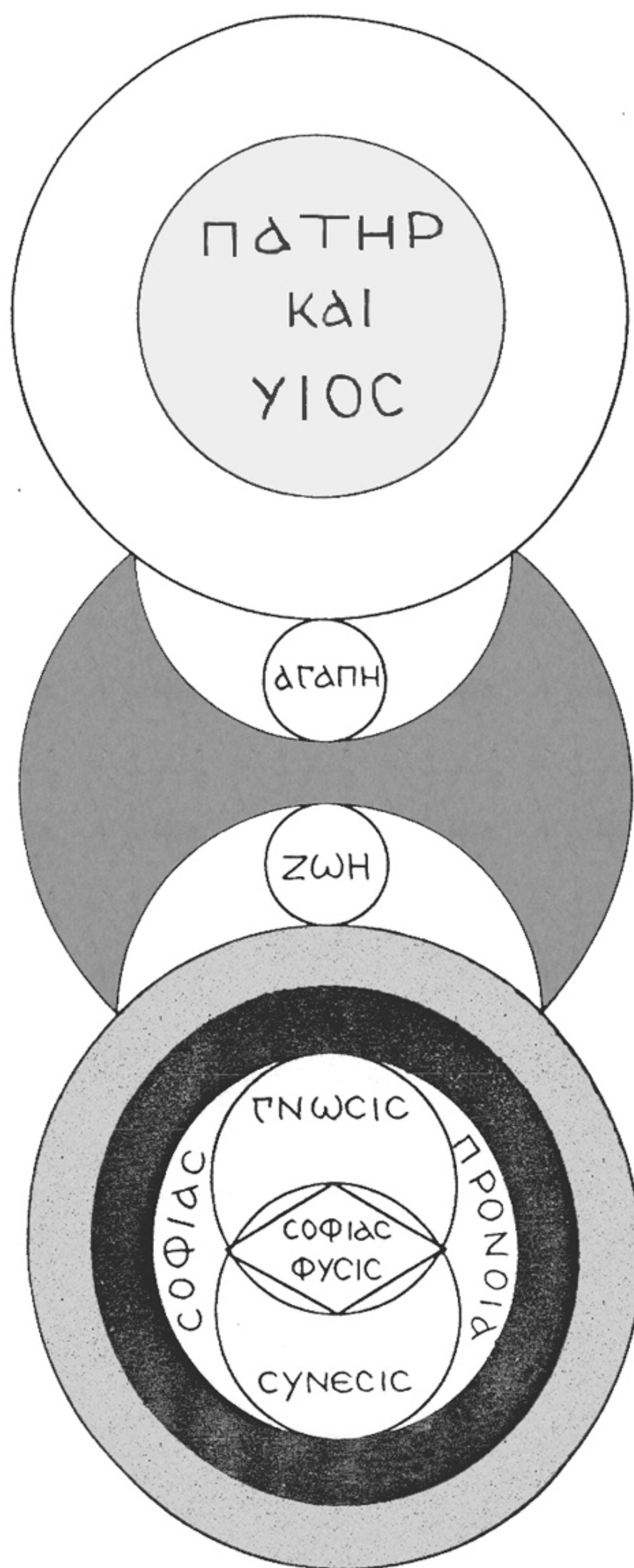


Abbildung 2



ΜΙΧΑΗΛ ϹΟΥΡΙΗΛ ΡΑΦΑΗΛ ΓΑΒΡΙΗΛ ΘΑΥΘΑΒΑΩΘ ΕΡΑΘΑΩΘ ΘΑΦΑΒΑΩΘ (ΟΝΟΗΛ)

Abbildung 3


ΠΑΤΗΡ
ΚΑΙ
ΥΙΟΣ
ΑΓΑΠΗ
ΖΩΗ
ΓΝΩΣΙΣ
ΣΟΦΙΑΣ
ΠΡΟΝΟΙΑ
ΣΟΦΙΑΣ
ΦΥΣΙΣ
ΣΥΝΕΣΙΣ

5.2. Erklärungen zu den graphischen Darstellungen

Zu Abbildung 1:

Die Skizze des Fußbodenmosaiks im Mittelgang des Mithräums der sieben Tore von Ostia entspricht der Beschreibung, die Celsus gibt (VI 22), um zunächst ein positives Gegenstück zu dem dann beschriebenen Ophitendiagramm darzustellen. Hier wird ein Weg der Seele nach oben symbolisiert. An den Seitenstreifen sind die (nur teilweise erhaltenen) Sternkreiszeichen dargestellt, die den Kreislauf der Fixsterne symbolisieren. Der Kreislauf der Planeten wird versinnbildlicht durch die Abbildungen der Planetengötter auf den Stützmauern. Allerdings fehlt hier der Sonnengott, der sich vielleicht auf der Rückwand befand. Durch die sieben übereinander liegenden Tore in der Mitte, die den Durchgang durch die Bereiche der verschiedenen Planetengötter symbolisieren, soll die Seele des Mysten aufsteigen.

Zu Abbildung 2:

Die Darstellung zeigt die Grundgestalt der Zeichnung, die Celsus und Origenes vor sich sahen: zehn Kreise, zusammengehalten von einem Kreis, der Leviathan, ἡ τῶν ὅλων ψυχή (die Seele des Alls), genannt wird. (VI 25). Da der Weg des Abstiegs ins Paradies durch alle Kreise führt (VI 31), ist ihre Anordnung als konzentrisch aufzufassen. Den Tartaros oder die Gehenna, eine dicke schwarze Linie, welche das Diagramm teilt (VI 25) verstehe ich als Schwanz des schlangengestaltigen Leviathan.

Ich gebe dafür folgende Begründung, welche ich mit der Deutung der Funktion des Diagramms verbinde: Der Leviathan bezeichnet für den Ophianer jenen alltäglichen Bewußseinszustand, in dem er die empirische Wirklichkeit erfährt. Dieser Zustand wird von ihm in der ersten, offenbar an Leviathan selbst gerichteten Beschwörungsformel charakterisiert als „Fessel der Blindheit“ und als „unbesonnene Vergessenheit“. Um sich zu befreien, beschreitet der Ophianer den Weg der Kontemplation. Auf ihm will er seinem inneren Selbst die Erkenntnis über dessen höhere Natur bringen.

Da er das Selbst in seinem Inneren wähnt, muß er zu ihm hinabsteigen. Er veranschaulicht

sich seinen eigenen Abstieg an dem Mythos vom Abstieg eines Erlösers, der aus der höheren Welt durch die Herrschaftsbereiche der Archonten (VI 31) zu Adam und Eva ins Paradies der niederen Welt kam und ihnen dort die Kunde von der höheren Natur ihres Selbst brachte. In Analogie dazu stellt sich der Ophianer vor, auch er werde durch unterschiedliche Bereiche seines eigenen Wesens hinabsteigen, deren Schöpfung er den Archonten der verschiedenen Bereiche der niederen Welt zuschreibt, bis er schließlich zu seinem Selbst gelangt. Um dieses Ziel zu erreichen, muß er den schmalen Weg nach unten (VI 34) gehen. Das Haupthindernis, das es dabei für ihn zu überwinden gilt, sind die πύλαι ἀρχόντων αἰῶνι δεδεμέναι (in Ewigkeit gebundenen Tore der Archonten) (VI 31), von denen er sich vorstellt, sie würden von den Archonten selbst bewacht. Um an ihnen vorbei durch die Tore zu kommen, muß er die Beschwörungsformeln und ganz bestimmte Zeichen kennen, die für jeden einzelnen Archonten bestimmt sind (VI 31). Schließlich erreicht er den φραγμὸς πυρός (Wall des Feuers) (VI 31). Wenn er ihn überwunden hat, gelangt er in das Paradies, wo die Erfüllung seiner Wünsche auf ihn wartet: τό τε τῆς γνώσεως ξύλον καὶ τῆς ζωῆς (der Baum – beziehungsweise das Holz – der Erkenntnis und des Lebens) (VI 33).

Praktisch steigert er sich mit Methoden der Kontemplation in verschiedene Bewußtseinszustände hinein, die zum Ende einen ekstatischen Charakter haben und schließlich in einer besonderen Gefühlsqualität, der Unio mystica, gipfeln. Die Unio mystica vermittelt ihm die Gewißheit, daß nun sein Selbst die erlösende Erkenntnis der eigenen göttlichen Natur empfangen habe. Damit glaubt er, die Voraussetzung für die spätere Rückkehr dieses Selbst an seinen Ursprungsort geschaffen zu haben.

Den Zustand der Depression, in den er verfällt, wenn er die Kontemplation beendet oder vorzeitig abbricht, veranschaulicht er sich mit dem Weg durch den Tartaros (VI 25). Durch ihn gelangt er wieder in den Zustand des Alltagsbewußtseins, symbolisiert durch den Leviathan (VI 25). Der Tartaros teilt das Diagramm (VI 25) auf der Höhe des untersten der archontischen Kreise (VI 35), da der letzte Archont den Engelnamen Thartharaoth beziehungsweise Thaphabaoth trägt (VI 30), womit auf den Tartaros angespielt wird. Der nur kurz erwähnte Behemon, dessen Platz Origenes mit „ungefähr angeordnet etwas nach dem untersten Kreise“ (VI- 25) angibt, könnte seinen Aufenthaltsort im Tartaros haben (VI 25).

Unterhalb des Leviathan genannten Kreises (VI 25) beginnt die Figur von Abbildung 3, die jene Wesen der höheren Welt symbolisiert (VI 31, VI 33, VI 38), zu denen sich der Ophianer der wahren Natur seines Selbst nach zugehörig fühlt.

Zu Abbildung 3:

Die Figur symbolisiert diejenigen Wesen der höheren Welt, die für den Ophianer die wichtigste Rolle bei jenem ungewollten Zwischenfall spielten, der die Entstehung der niederen Welt auslöste. Sie werden auch auch in den Beschwörungsformeln genannt, die an die Archonten gerichtet sind (VI 31). Der Platz der Darstellung innerhalb des Diagramms wird näher bezeichnet in der Angabe „zwischen den überhimmlischen Kreisen oben", die sich auf die Lage des obersten Teiles mit den beiden als Vater und Sohn bezeichneten (VI 38) Kreisen bezieht. Sie beginnt wohl unterhalb des Leviathan genannten Kreises, da es in der ersten Beschwörungsformel heißt, dort beginne die ὀγδοάς (Achtheit) (VI 31), eine Wendung, die auf die höhere Welt hinweist. In der zweiten Beschwörungsformel wird Jaldabaoth als ἔργον τέλειον υἱῷ καὶ πατρί (vollkommenes Werk für Sohn und Vater) bezeichnet (VI 31), womit darauf angespielt sein könnte, daß die Zeichen für Vater und Sohn (VI 38) auf der Höhe des Jaldabaoth zu finden sind. Zwischen den farbigen Kreisen und dem als Vater und Sohn bezeichneten Teil liegt die doppelaxtförmige Trennwand, oberhalb von ihr ein kleiner Kreis mit der Aufschrift Liebe, unterhalb ein anderer mit der Aufschrift Leben (VI 38). Da der erste der kleinen Kreise den größeren der beiden zuvor genannten berühren soll (VI 38), muß die Trennwand mit den beiden kleinen Kreisen unterhalb der Vater und Sohn symbolisierenden Kreise liegen. Daraus folgt die tiefere Position der farbigen Kreise (VI 38) zwangsläufig. Wegen der in der dritten Beschwörungsformel enthaltenen Anspielung, die auf Jao zu beziehen ist, σὺ δὲ κρυπτομένων μυστηρίων υἱοῦ καὶ πατρὸς ἄρχων (du bist der Archont über die verborgenen Geheimnisse des Sohnes und des Vaters) (VI 31) liegt es nahe, eine geschlossene Konstruktion der Trennwand zu vermuten, so daß die beiden kleineren Kreise eingeschlossen sind in einem größeren Kreissegment, welches auf diese Weise die Form einer Doppelaxt bekommt. Die stärkere πεντάς (Fünfheit), auf die in der vierten, der an

Sabaoth gerichteten, Beschwörungsformel, angespielt wird (VI 31), deutet darauf hin, daß hier der untere Teil der Figur, der das weibliche Prinzip symbolisiert (VI 34, VI35, VI 38), seinen Platz hat. Seine Konstruktion folgt genau den Angaben des Origenes, der bei ihrer Beschreibung zu Anfang von zwei Kreisen, einem inneren blauen und einem äußeren gelben spricht und darauf die Aussage trifft: „... τῷ δὲ δευτέρῳ κύκλῳ ἐνεγέγραπτο, περιπεπλεγμένῳ καὶ ἐμπεριειληφότι ἄλλους δύο κύκλους καὶ ἄλλο σχῆμα ῥομβοειδές ...“ (in dem zweiten Kreis, der eingeschlossen war und selbst sowohl zwei andere Kreise als auch eine andere rhomboide Figur einschloß) (VI 38). Demnach müssen die beiden zuerst genannten farbigen Kreise (VI 38) unterhalb der Trennwand noch zwei weitere Kreise und eine rhomboide Figur umschließen. Da Origenes darauf eine Information über einen gemeinsamen Schnitt der Kreise (VI 38) gibt, kann geschlußfolgert werden, daß die rhomboide Figur innerhalb dieses Schnittes liegt. Auch andere Möglichkeiten kämen hier in Frage, so könnten zum Beispiel die beiden sich schneidenden Kreise innerhalb der rhomboiden Figur liegen. Beachtet man aber die vier Aufschriften, die Origenes als Bestandteile dieses unteren Teils der Figur nennt: Vorsehung der Weisheit, Natur der Weisheit, Erkenntnis, Verständnis, so trägt bei der hier vorgenommenen Konstruktion jeder Ausschnitt eine besondere Aufschrift, was bei anderen Anordnungen der einzelnen Elemente nicht der Fall wäre.

Die Darstellung vermittelt einen Eindruck von einer Auffassung des Vollkommenen, die von arithmetischen und geometrischen Spekulationen geprägt ist. Als ganze deutet die Symbolik auf eine „gnostische Trinität“ der Form „Vater (VI 27, VI 31, VI 38) – Sohn (VI 27, VI 31, VI 38) – Mutter (VI 31)“ hin. Für die Mutter finden sich auch die Bezeichnungen Prunikos (VI 34, VI 35) und Weisheit (VI 35, VI 38). Der obere Teil der Figur bezeichnet mit Vater und Sohn wahrscheinlich die beiden obersten Wesen im System der Ophianer, deren Vollkommenheit durch die einfachen Kreise ausgedrückt wird. Der untere Teil symbolisiert die für die Entstehung der niederen Welt hauptverantwortliche Weisheit, deren spezifischer Charakter in den bunten Kreisen und der komplizierteren Konstruktion ihren Niederschlag findet. Der mittlere Teil verdeutlicht die Trennung und den Abstand zwischen den beiden

„männlichen“ Hypostasen und der von ihnen deutlich zu unterscheidenden „weiblichen“ Hypostase (VI 38).

Ob und in welchem Maße auch dieser Figur bei der Praxis der Kontemplation eine besondere Funktion zukam, ist nicht mit Bestimmtheit zu sagen (VI 38).

– Ende –

6. Literaturverzeichnis

6.1. Quellen (Originaltexte und Übersetzungen)

Ägypterevangelium

Böhlig, A., Übers., Das Ägypterevangelium von Nag Hammadi (Das heilige Buch des großen unsichtbaren Geistes) (Göttinger Orientforschungen VI/1), Wiesbaden 1974.

Böhlig, A./Wisse, F., Hg. u. Übers., Nag Hammadi Codices III,2 and IV,2. The Gospel of the Egyptians (The Holy Book of the Great Invisible Spirit) (NHS 4), Leiden 1975.

(Erste) Apokalypse des Jakobus

Parrott, D. M., Hg. u. Übers., Nag Hammadi Codices V,2-5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502,3 and Oxyrhynchus Papyrus 1081 (NHS 27), Leiden 1991.

Apokryphon des Johannes

Krause, M./Labib, P., Hg., Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes im koptischen Museum zu Alt-Kairo (ADAIK-Koptische Reihe 1), Wiesbaden 1962.

Till, W./Schenke, H.-M (Neubearbeitung), Hg., Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502 (TU 60), 2. Auflage Berlin 1972.

Werner, A., Das Apokryphon des Johannes in seinen vier Versionen synoptisch betrachtet und unter besonderer Berücksichtigung anderer Nag-Hammadi-Schriften in Auswahl erläutert, Theologische Dissertation A, Berlin (Humboldt – Universität) 1977, (unveröffentlicht).

Celsus

Bader, R., Der ΑΛΗΘΗΣ ΛΟΓΟΣ des Kelsos (TBAW 33), Stuttgart-Berlin 1940.

Glöckner, O., Celsi Ἀληθής λόγος excussit et restituere conatus est (KlT 151), Bonn 1924.

Hoffmann, R. J., Übers., Celsus. On the True Doctrine, New York 1987.

Keim, T., Celsus' Wahres Wort, Zürich 1873, Neudruck: Aalen 1969.

Rougier, L., Celse. Discours vrai contre les chrétiens, Utrecht 1965.

Rougier, L., Übers., Celse contre les chrétiens, Paris 1977.

Epiphanius von Salamis

Holl, K., Hg., Ancoratus und Panarion I (GCS Epiphanius 1), Leipzig 1915.

Holl, K./Dummer, J. (Neubearbeitung), Hg., Epiphanius Panarion II und III (GCS Epiphanius 2 und 3), 2. Auflage Berlin 1980 u. 1985.

Hörmann, J., Übers., Epiphanius von Salamis. Ausgewählte Schriften (BdKV 38), München 1919.

Hippolytus von Rom

Marcovich, M., Hg., Hippolytus Refutatio omnium haeresium (PTS 25), Berlin 1986.

Die Hypostase der Archonten

Layton, B./Bullard, R. A., Hg. u. Übers., The Hypostasis of the Archonts, in: Layton, B., Hg., Nag Hammadi Codex II,2-7. 1. Band (NHS 20) Leiden 1989, S. 220-259.

Irenäus von Lyon

Harvey, W. W., Hg., Adversus haereses. 1. und 2. Band, Cambridge 1857, Neudruck: Ridgewood/New Jersey 1965.

Rousseau, A./Doutreleau, L., Hg. u. Übers., Irénée de Lyon. Contre les hérésies Livre I (SC 263), Paris 1979.

Klebba, E., Übers., Des Heiligen Irenäus fünf Bücher gegen die Häresien. 1.-2. Band (BKV 3 und 4), München 1912.

Neues Testament

Aland, K./ Aland, B., Hg., Novum Testamentum Graece (Nestle-Aland), 26. Auflage Stuttgart 1979.

Origenes

Blanc, C., Hg. u. Übers., Origène. Commentaire sur Saint Jean. 1.-4. Band (SC 120, 157, 222, 290), Paris 1970, 1970, 1975, 1982.

Borret, M., Hg. u. Übers., Origène. Homélies sur l'Exode (SC 321), Paris 1985.

Borret, M., Hg. u. Übers., Origène. Contre Celse. 1.-5. Band (SC 132, 136, 147, 150, 227), Paris 1967, 1968, 1969, 1976, 1976.

Bouhéreau, É., Hg., Traité d'Origène contre Celse ou Défense de la Religion chrétienne contre les accusations des Pagens, Amsterdam 1700.

Chadwick, H., Übers., Origen: Contra Celsum, translated with an Introduction and Notes, 3. Auflage Cambridge 1980.

Colonna, A., Übers., Contro Celso di Origene (CdR), Turin 1971.

Delarue, C. et V., Hg., Origenes opera omnia. Tomus primus. Origenis Contra Celsum, Sp. 637-1632 (PG 11), Paris 1857.

Görgemanns, H./Karpp, H., Hg. u. Übers., Origenes vier Bücher von den Prinzipien (TzF 24), Darmstadt 1976.

Harl, M., Hg. u. Übers., Origène. Philocalie 1-20 (SC 302), Paris 1983.

Hoeschel, D., Hg., Origenis contra Celsum libri VIII et Gregorii Neocaesar. Thaumaturgi Panegyricus in Origenem, Augsburg 1605.

Koetschau, P., Hg., Origenes Werke I. Die Schrift vom Martyrium. Buch I-IV Gegen Celsus (GCS Origenes 1), Leipzig 1899.

Koetschau, P., Hg., Origenes Werke II. Buch V-VIII Gegen Celsus. Die Schrift vom Gebet (GCS Origenes 2), Leipzig 1899.

Koetschau, P., Hg., De Principiis [ΠΕΡΙ ΑΡΧΩΝ] (GCS Origenes 5), Leipzig 1913.

Koetschau, P., Übers., Des Origenes acht Bücher gegen Celsus I. Buch I-IV (BKV 52), München 1926.

Koetschau, P., Übers., Des Origenes acht Bücher gegen Celsus II. Buch V-VIII (BKV 53), München 1927.

Méhat, A., Hg. u. Übers., Origène. Homélies sur les Nombres (SC 29), Paris 1951.

Mosheim, J. L. v., Übers., Origenes, Vorstehers der christlichen Schulen zu Alexandrien und Ältestens, acht Bücher von der Wahrheit der christlichen Religion wider den Weltweisen Celsus, Hamburg 1745.

Pichler, K., Hg., Origenes. Gegen Kelsos. Deutsche Übersetzung von Paul Koetschau. Ausgewählt und bearbeitet von Karl Pichler (Schriften der Kirchenväter 6), München 1986.

Preuschen, E., Hg., Der Johanneskommentar (GCS Origenes 4), Leipzig 1903.

Robinson, J. A., Hg., The Philocalia of Origen, Cambridge 1893.

Röhm, J., Übers., Des Kirchenschriftstellers Origenes acht Bücher Gegen Celsus. 1.-2. Band (BKV Origenes 2 u. 3), Kempten 1877.

Ruiz Bueno, D., Übers., Origenes, Contra Celso. Introducción, versión y notas (BAC 271), Madrid 1967.

Spencer, W., Hg., Origenis Contra Celsum libri octo. Ejusdem Philocalia, Cambridge 1658.

Pistis Sophia, Bücher Jeû, Unbekanntes altgnostisches Werk

Schmidt, C., Hg., Gnostische Schriften aus dem Codex Brucianus (TU 8), Leipig 1892.

Schmidt, C./MacDermot, V. (Neubearbeitung und englische Übersetzung), Hg., Pistis Sophia (NHS 9), Leiden 1978.

Schmidt, C./MacDermot, V. (Neubearbeitung und englische Übersetzung), Hg., The Books of Jeu and the Untitled Text in the Bruce Codex (NHS 13), Leiden 1978.

Schmidt, C./Till, W. K. (Neubearbeitung), Hg., Koptisch-gnostische Schriften. 1. Band. Die Pistis Sophia. Die beiden Bücher des Jeû. Unbekanntes altgnostisches Werk (GCS 45), 3. Auflage Berlin 1962.

Die drei Stelen des Seth

Claude, P., Hg. u. Übers., Les trois stèles de Seth (BCNH Textes: 8), Québec, 1983.

Krause, M., Hg. u. Übers., Die drei Stelen des Seth, in: Altheim, F./Stiehl, R., Hg., Christentum am Roten Meer. 2. Band, Berlin, New York 1973, S. 180-199.

Wekel, K., Die drei Stelen des Seth. Text-Übersetzung-Kommentar, Theologische Dissertation A, Berlin (Humboldt-Universität) 1977, (unveröffentlicht).

Vom Ursprung der Welt

Böhlig, A./Labib, P., Hg. u. Übers., Die Koptisch-gnostische Schrift ohne Titel aus Codex II von Nag Hammadi (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Institut für Orientforschung. Veröffentlichung Nummer 58), Berlin 1962.

Bethge, H.-G., Vom Ursprung der Welt. Die fünfte Schrift aus Na-gHammadi-Codex II neu herausgegeben und unter bevorzugter Auswertung anderer Nag-Hammadi-Texte erklärt, Theologische Dissertation A, Berlin (Humboldt-Universität) 1975, (unveröffentlicht).

Layton, B./Bethge, H.-G., Hg. u. Übers., Treatise without Title. On the Origin of the World, in: Layton, B., Hg., Nag Hammadi Codex II,2-7. 2. Band (NHS 21) Leiden 1989, S. 11-93.

Quellensammlungen

Foerster, W., u. a., Übers., Die Gnosis. 1. Band. Zeugnisse der Kirchenväter, (Bibliothek der alten Welt), 2. Auflage Zürich 1979.

Foerster, W., u. a., Übers., Die Gnosis. 2. Band. Koptische und mandäische Quellen, (Bibliothek der alten Welt), Zürich 1971.

Haardt, R., Übers., Die Gnosis, Salzburg 1967.

Hennecke, E./Schneemelcher, W., Hg., Neutestamentliche Apokryphen. 1. Band. 6. Auflage Tübingen 1990.

Hennecke, E./Schneemelcher, W., Hg., Neutestamentliche Apokryphen. 2. Band. 5. Auflage Tübingen 1989.

Robinson, J. M., Hg., The Nag Hammadi Library in English, 3. Auflage Leiden 1988.

6.2. Monographien, Aufsätze und Lexikonartikel

Aland, B., Gnosis und Kirchenväter, in: dieselbe, Hg., Gnosis, Festschrift für Hans Jonas, Göttingen 1978.

Aland, K./Rosenbaum, H.-U., Hg., Repertorium der Griechischen Christlichen Papyri II, erscheinend voraussichtlich: Berlin 1994.

Altaner, B./Stuiber, A., Hg., Patrologie, 8. Auflage Freiburg 1978.

Andresen, C., Logos und Nomos (AKG 30), Berlin 1955.

Arnold-Döben, V., Die Bildersprache der Gnosis (Arbeitsmaterialien zur Religionsgeschichte 13), Köln 1986.

Bail, C. H. P., Die philosophische Fundamentierung von Celsus' Angriffen wider das Christentum, Erlangen 1921.

Becatti, G., Scavi di Ostia II, I Mithrei, Rom 1954.

Beltz, W., Samaritanertum und Gnosis, in: Tröger, K.-W., Hg., Gnosis und Neues Testament, Berlin 1973. S. 89-96.

Berner, U., Origenes (EdF 147), Darmstadt 1981.

Böhlig, A., Mysterion und Wahrheit, Leiden 1968.

Böhlig, A., Triade und Trinität in den Schriften von Nag Hammadi, in: Layton, B., Hg., The Rediscovery of Gnosticism II, Leiden 1981, S. 588-616.

Böhlig, A., Gnosis und Synkretismus. 2 Bände (WUNT 47 u. 48), Tübingen 1989.

Bornkamm, G., Artikel: Ophiten, in PRE XVII,2, Stuttgart 1937, Sp., 1502-1533.

Bousset, W., Hauptprobleme der Gnosis, Göttingen 1907, Neudruck: Göttingen 1973.

Bousset, W., Artikel: Gnosis, in: PRE VII,2, Stuttgart 1912, Sp. 1502-1533.

Broek, R., van den, The Present State of the Gnostic Studies, in: VigChr 37/1983 S. 41-71.

Burke, G. T., Celsus and Late Second-Century Christianity, (Dissertation University of Iowa) Iowa 1981 (Mikrofilm).

Burke, G. T., Celsus and Justin, ZNW 76/1985, S. 107-116.

Chadwick, H., Origen, Celsus and the Stoa, in: JThS 48/1947, S. 34-49.

Chadwick, H., Origen, Celsus and the Resurrecttion of the Body, in: HThR 41/1948, S. 83-102.

Chadwick, H., Christian Platonism in Origen and Augustine, in: Crouzel, H./ Hanson, R., Hg., Origeniana Tertia. The Third International Colloquium for Origen Studies (University of Manchester September 7th-11th, 1981), Rom 1985, S. 217-230.

Colpe, C., Artikel: Gnosis II (Gnostizismus) in: Klauser. T. u. a., Hg., RAC XI, Stuttgart 1981, Sp. 537-659.

Colpe, C., Die religionsgeschichtliche Schule (FRLANT NF 60), Göttingen 1961.

Colpe, C., Irans Anteil an der Entstehung des antiken Synkretismus, in: Tröger, K.-W., Hg., Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis, S. 327-343.

Croius, J., Observationes ad Origenis librum sextum contra Celsum, in: Delarue, C. et V., Hg., Origenes opera omnia. Tomus primus (PG 11), Sp. 1689-1710.

Crouzel, H., Origène et la „connaissance mystique“ (ML.T. 56), Bruges-Paris 1961.

Crouzel, H., Origène et la philosophie, Paris 1962.

Crouzel, H., Bibliographie critique d'Origène (IP 8), Steenbrugis 1971.

Crouzel, H., L'Apocatastase chez Origène, in: Lies, L., Hg., Origeniana Quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses (Insbruck, 2.-6. September 1985), S. 282-290.

Crouzel, H., The Literature on Origen 1970-1988, in: ThS 49/1988, S. 499-516.

Crouzel, H., Les fins dernièrs selon Origène, Adlershof (Great Britain), 1990.

Cumont, F., Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, 3. Auflage Leipzig 1931.

Cumont, F., Die Mysterien des Mithra, 5. Auflage Berlin 1981.

Davies, S. L., The Lion-Headed Yaldabaoth, in: JHR 11/1981, S. 495-500.

Dieterich, A., Hg., Eine Mithrasliturgie, 3. Auflage Leipzig 1923.

Dill, A., Von der Entstehung von Mann und Frau, in: Schlesier, R., Hg., Faszination des Mythos, Frankfurt a. M. 1985, S. 229-243.

Dörrie, H., Die platonische Theologie des Kelsos in ihrer Auseinandersetzung mit der christlichen Theologie auf Grund von Origenes c. Celsum 7,42ff. (1967), in: derselbe, Platonica Minora, München 1976, S. 229-262.

Dörrie, H., Der Platonismus in der Antike. 1. Die geschichtlichen Wurzeln des Platonismus. Bausteine 1-35. Stuttgart-Bad Cannstadt 1987.

Dörrie, H., Der Platonismus in der Antike. 2. Der hellenistische Rahmen des kaiserzeitlichen Platonismus. Bausteine 36-72. Stuttgart-Bad Cannstadt 1990.

Dörrie, H., Der Platonismus in der Antike. 3. Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus. Bausteine 73-100. Stuttgart-Bad Cannstadt 1993.

Dorival, G., Origène et la résurrection de la chair, in: Lies, L., Hg., Origeniana Quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses (Innsbruck, 2.-6. September 1985), S. 291-321.

Driver, G. R., Mythical Monsters in the Old Testament (Studi G. L. della Vida 1), Rom 1956.

Duchesne-Guillemin, J., Gnosticisme et Dualisme, in: Ries, J., Hg., Gnosticisme et Monde Hellénistique. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve (11-14 mars 1980), Louvain 1982, S. 89-101.

Fallon, F. T., The Enthronement of Sabaoth (NHS 10), Leiden 1978.

Fendt, L., Gnostische Mysterien, München 1923.

Fischer, K.-M., Das Urchristentum (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen I/1), Berlin 1985.

Fischer-Mueller, E. A., Yaldabaoth: the Gnostic Female Principle in its Falleness, in: NT 32/1990, S. 79-94.

Frehen, H., Artikel: Nilpferd, in: Haag, H., Hg., Bibellexikon, 2. Auflage Leipzig 1969, Sp., 1232.

Gaffron, H.-G., Studien zum koptischen Philippusevangelium unter besonderer Berücksichtigung der Sakramente, Bonn 1969.

Geerard, **M.,** Clavis Patrum Graecorum I (CChr), Turnhout 1983.

Gignac, F. T., A Grammar of the Greek Papyri of the Roman and Byzantine Periods, Mailand 1976.

Gögler, R., Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes, Düsseldorf 1963.

Grant, R. M., Gnosticism. An Anthology, London 1961.

Grotius, Annot. ad. Evangel. sec. Matth. XXII, zitiert bei: Delarue, C. et V., Origenes opera omnia. Tomus primus (PG 11), Paris 1857, Sp. 1346.

Gruber, G., ΖΩΗ. Wesen, Stufen und Mitteilung des wahren Lebens bei Origenes [MThSt (S) 23], München 1962.

Gruber, J. N., Die Ophiten, Würzburg 1864.

Guéraud, O., Note préliminaire sur les papyrus d'Origrne découverts à Toura, in: RHR 131/1946, S. 85-108.

Haardt, R., Das universaleschatologische Vorstellungsgut in der Gnosis, in: Schubert, K., Hg., Vom Messias zum Christus, Wien 1964, S. 315-336.

Haardt, R., Schöpfer und Schöpfung in der Gnosis, in: Tröger, K.-W., Hg., Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis, Berlin 1980, S. 37-48.

Haufe, G., Die Mysterien, in: Leipoldt, J./Grundmann, W., Hg., Umwelt des Urchristentums I, 3. Auflage Berlin 1971, S. 101-122.

Hilgenfeld, A., Die Ketzergeschichte des Urchristentums, Leipzig 1884, Neudruck: Hildesheim 1963.

Hönig, A., Die Ophiten, Berlin 1889.

Hopfner, T., Das Diagramm der Ophiten, in: Charisteria, A. Rzach zum 80. Geburtstag, Reichenberg 1930, S. 86-98.

Imschoot, P. van, Artikel: Leviathan, in: Haag, H., Hg., Bibellexikon, 2. Auflage Leipzig 1969, Sp. 1042-1043.

Jonas, H., Gnosis und spätantiker Geist II/1 (FRLANT NF 45), 2. Auflage Göttingen 1966.

Jordan, H., Celsus, die älteste umfassende Kritik des Christentums, in: Laible, W., Hg., Moderne Irrtümer im Spiegel der Geschichte, Leipzig 1912, S. 1-31.

Kaestli, J. D., L'interprétation du serpent de Genèse 3 dans quelques textes gnostiques et la question de la gnose „ophite", in: Ries, J., Hg., Gnosticisme et Monde hellénistique. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve (11-14 mars 1980), Louvain 1982, S. 116-130.

Kannengießer, C., Origenes im christlichen Abendland bis zur Zeit der Reformation, in: Lies, L., Hg., Origeniana Quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses (Insbruck, 2.-6. September 1985), S. 465-471.

Kern, O., Artikel: Kabeiros und Kabeiroi, in: PRE X, Stuttgart 1919, Sp., 1399-1450.

Kettler, F. H., Neue Beobachtungen zur Apokatastasislehre des Origenes, in: Crouzel, H./Quacquarelli, A., Hg., Origeniana Secunda. Second colloque international des études origéniennes (Bari, 20-23 septembre 1977), Rom 1980.

Koch, K., Was ist Formgeschichte, Neukirchen 1964.

Koenen, L./Doutreleau, L., Nouvel inventaire des papyrus de Toura, in: RechSR 55/1967, S. 547-564.

Koenen, L./Müller-Wiener, W., Zu den Papyri aus dem Arseniokloster bei Tura, in: ZPE 2/1968, S. 41-63.

Koetschau, P., Die Textüberlieferung der Bücher des Origenes gegen Celsus (TU 6), Leipzig 1889.

Koetschau, P., Die Gliederung des Ἀληθὴς λόγος des Celsus, in: JPTH 18/1892, S. 604-632.

Koetschau, P., Kritische Bemerkungen zu meiner Ausgabe von Origenes' Exhortatio, Contra Celsum, De oratione. Entgegnung auf die von P. Wendland in den Gött. gel. Anz. 1899 Nr. 4 veröffentlichte Kritik, in: GGA 161/1899, S. 613-622.

Koschorke, K., Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum (NHS 12), Leiden 1978.

Krause, M., Der koptische Handschriftenbestand bei Nag Hammadi: Umfang und Inhalt, in: Mitt. ADAIK 18/1962, S. 121-132.

Krause, M., Zum koptischen Handschriftenfund bei Nag Hammadi in: Mitt. ADAIK 19/1963, S. 106-113.

Krause, M., Die Texte von Nag Hammadi, in: Aland, B., Hg., Gnosis, Festschrift für Hans Jonas, Göttingen 1978, S. 216-243.

Kretschmar, G., Artikel: Ophiten und Naassener, in: Galling, K., Hg., RGG IV, 3. Auflage, Tübingen 1960, Sp. 1659.

Layton, B., The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale. Vol. II: Sethian Gnosticism (SHR 41), Leiden 1981.

Lease, G., Mithra in Egypt, in: Pearson, B. A./Goehring, J. E., Hg., The Roots of Egyptian Christianity (Studies in Antiquity and Christianity), Philadelphia 1986, S. 114-129.

Leisegang, H., Die Gnosis (KTA 32), 1. Auflage Leipzig 1924.

Leisegang, H., Die Gnosis (KTA 32), 3. Auflage Freiburg 1941.

Leisegang, H., Die Gnosis (KTA 32), 5. Auflage Stuttgart 1985.

Lieske, A., Die Theologie der Logosmystik bei Origenes (MBTh 22), Münster 1938.

Lipsius, R. A., Über die ophitischen Systeme II, in: ZWTh 7/1864, S. 37-57.

Lods, M., Étude sur les sources juives de la polémique de Celse contre les chrétiens, in: RHPhR 21/1941, S. 1-33.

Lubac, H. de, Geist aus der Geschichte. Das Schriftverständnis des Origenes, übertragen und eingeleitet von H. U. von Balthasar, Einsiedeln 1968.

Marcovich, M., Studies in Graeco-Roman Religions and Gnosticism (Studies in Greek and Roman Religion 4), Leiden 1988.

Merkelbach, R., Mithras, Königstein 1984.

Miura-Stange, A., Celsus und Origenes (BZNW 4), Gießen 1926.

Mosheim, J. L. von, Versuch einer unpartheiischen und gründlichen Ketzergeschichte, Helmstädt 1746.

Nagel, P., Hg., Studien zum Menschenbild in Gnosis und Manichäismus [Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Wissenschaftliche Beiträge 1979/39 (K 5)], Halle 1979.

Nagel, P., Anatomie des Menschen in gnostischer und manichäischer Sicht, in: derselbe, Hg., Studien zum Menschenbild in Gnosis und Manichäismus [Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Wissenschaftliche Beiträge 1979/39 (K 5)], Halle 1979. S. 67-94.

Nagel, P., Die Auslegung der Paradieserzählung in der Gnosis, in: Tröger, Hg., K.-W., Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis, Berlin 1980, S. 49-65.

Natorp, P., Artikel: Diogenes von Sinope, in: PRE V,1, Stuttgart 1905, Sp. 765-773 (Diogenes 44).

Nautin, P., Origrne. Sa vie et son oeuvre (Christianisme Antique. Bibliothrque de recherches 1), Paris 1977.

Neumann, K. J., Artikel: Celsus (20), in: PRE III, Stuttgart 1899, Sp. 1884-1885.

Neuschäfer, B., Origenes als Philologe. 1.-2. Band (SBA 18/1, 18/2), Basel 1987.

Nilson, M. P., Sophia-Prunikos, in: Eranos 45/1947, S. 169-172.

Pagels, E. H., Adam, Eve and the Serpent in Genesis 1-3, NewYork 1988.

Pichler, K., Streit um das Christentum (Regensburger Studien zur Theologie 23), Frankfurt a. M. 1980.

Pokorny, P., Der soziale Hintergrund der Gnosis, in: Tröger, K.-W., Hg., Gnosis und Neues Testament, Berlin 1973, S. 77-87.

Pokorny, P., Die gnostische Soteriologie in theologischer und soziologischer Sicht, in: Taubes, J., Hg., Religionstheorie und politische Theologie. 2. Band: Gnosis und Politik, München 1984.

Quispel, G., Gnosis und hellenistische Mysterienreligionen, in: Mann, U., Hg., Theologie und Religionswissenschaft, Darmstadt 1973, S. 318-331.

Quispel, G., Das ewige Ebenbild des Menschen, in: derselbe, Gnostic Studies I (Uitgaven van het Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul 34,1), Istanbul 1974, S. 140-157.

Redepennig, E. R., Origenes. 2. Band, Bonn 1846, Neudruck: Aalen 1966.

Roberts, L., Origen and Stoic Logic, in: TPAPA 101/1970, S. 433-444.

Rosenbaum, H.-U., Zur Datierung von Celsus' ΑΛΗΘΗΣ ΛΟΓΟΣ, in: VigChr 26/1972, S. 102-111.

Rougier, L., Celse: Ou le conflit de la civilisation antique et du christianisme primitif, Paris 1925.

Rudolph, K., Gnosis und Gnostizismus, ein Forschungsbericht, in: ThR 34/1969, S. 121-175, 181-231, 358-361; 36/1971, S. 1-61, 89-124; 37/1972, S. 289-360; 38/1973, S. 1-25.

Rudolph, K., Hg., Gnosis und Gnostizismus (WdF 262), Darmstadt 1975.

Rudolph, K., Die Nag Hammadi-Texte und ihre Bedeutung für die Gnosisforschung, in: ThR 50/1985, S. 1-40.

Rudolph, K., Die Gnosis (UTB 1577), 3. Auflage Göttingen 1990.

Rusu, Z., Der Kult der Schlange von Tomis, in: Dacoromania 6/1981-82, S. 133-160.

Schenke, H.-M., Der Gott „Mensch“ in der Gnosis, Berlin 1962.

Schenke, H.-M., Nag-Hamadi Studien I. Das literarische Problem des Apokryphon Johannis, in: ZRGG 14/1962, S. 57-63.

Schenke, H.-M., Nag-Hamadi Studien II, Das System der Sophia Jesu Christi, in: ZRGG 14/1962, S. 263-178.

Schenke, H.-M., Nag-Hamadi Studien III. Die Spitze des dem Apokryphon Johannis und der Sophia Jesu Christi zugrundeliegenden gnostischen Systems, in: ZRGG 14/1962, S. 352-361.

Schenke, H.-M., Die Gnosis, in: Leipoldt, J./Grundmann, W., Hg., Umwelt des Urchristentums. 1. Band, 3. Auflage Berlin 1971, S. 371-415.

Schenke, H.-M., Die neutestamentliche Christologie und der gnostische Erlöser, in: Tröger, K.-W., Hg., Gnosis und Neues Testament, Berlin 1973, S. 205-229.

Schenke, H.-M., Das Sethianische System nach Nag – Hammadi – Handschriften, in: Nagel, Peter, Hg., Studia Coptica (BBA 45), Berlin 1974, S. 165-172.

Schenke, H.-M., The Phenomenon and Significance of Gnostic Sethianism, in: Layton, B., Hg., The Rediscovery of Gnosticism II, Leiden 1981, S. 588-616.

Schenke, H.-M., The Mystery of the Gospel of Mark, in: The Second Century 4/1984, S. 65-82.

Schenke, H.-M., Gnosis: Zum Forschungsstand unter besonderer Berücksichtigung der religionsgeschichtlichen Problematik, in: VF 32/1987, S. 2-21.

Schmithals, W., Die Gnosis in Korinth (FRLANT NF 48), 3. Auflage Göttingen 1969.

Schmithals, W., Neues Testament und Gnosis (Erträge der Forschung 208), Darmstadt 1984.

Scholem, G., Jaldabaoth Reconsidered, in: Mélanges d'histoire des religions offerts à H.-Ch. Puech, Paris 1974, S. 405-421.

Scholer, D. M., Nag Hammadi Bibliography 1948-1969 (NHS 1), Leiden 1971.

Scholer, D. M., Bibliographia gnostica. Supplementum I ff., in: NT 13/1971 ff.

Schröder, H. O., Der Alethes Logos des Ceslus. Untersuchungen zum Werk und seinem Verfasser mit einer Widerherstellung des Textes, (unveröffentlichte Arbeit, fertiggestellt:) Gießen 1939.

Sevrin, J.-M., Le dossier baptismal Séthien (BCNH „Études 2"), Québec 1986.

Schwarz, J., Celsus redivivus, RHPhR 53/1973, S. 399-405.

Siegert, F., Nag-Hammadi-Register (WUNT 26), Tübingen 1982.

Smith, M., Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark, Cambridge, Massachusetts 1973.

Sträubli, R., Origenes der Diamantene, Zürich 1987.

Szabo, A., Die Engelvorstellungen vom Alten Testament bis zur Gnosis, in: Tröger, K.-W., Hg., Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis, Berlin 1980, S. 143-152.

Tardieu, M., Trois mythes gnostiques, Paris 1974.

Tardieu, M., Écrits gnostiques. Codex de Berlin (Sources Gnostiques et Manichéennes 1), Paris 1984.

Teichweiler, G., Die Sündenlehre des Origenes (SGKMT 7), Regensburg 1958.

Torjesen, K. J., Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis (PTS 28), Berlin 1986.

Tröger, K.-W., Hg., Gnosis und Neues Testament, Berlin 1973.

Tröger, K.-W., Die Passion Jesu Christi in der Gnosis nach den Schriften von Nag Hammadi, Theologische Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades doctor scientiae theologiae, Berlin (Humboldt-Universität) 1978, (unveröffentlicht).

Tröger, K.-W., Hg., Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis, Berlin 1980.

Tröger, K.-W., Gnosis und Judentum, in: derselbe, Hg., Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis, Berlin 1980, S. 155-168.

Tröger, K.-W., Die gnostische Anthropologie, in: Kairos 23/1981, S. 31-42.

Tröger, K.-W., Das Christentum im zweiten Jahrhundert (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen I/2), Berlin 1988.

Ulansey, D., The Origins of the Mithraic Mysteries, Oxford 1981.

Ullmann, W., Gnostische und politische Häresie bei Celsus, in: Rogge, J./Schille, G., Hg., Theologische Versuche II, Berlin 1970, S. 153-158.

Ullmann, W., Die Bedeutung der Gotteserkenntnis für die Gesamtkonzeption von Celsus' Logos alethes, in: Livingston, Elisabeth A., Hg., Studia Patristica Vol. XIV (TU 117), Berlin 1976, S. 180-188.

Ullmann, W., Der Beitrag des Kelsos und des Origenes zur Geschichte der Platoninterpretation, in: Rogge, J./Schille, G., Hg., Theologische Versuche VIII, Berlin 1977, S. 77-84.

Ullmann, W., Apokalyptik und Magie im gnostischen Mythos, in: Tröger, K.-W., Hg., Altes Testament-Frühjudentum-Gnosis, Berlin 1980, S. 169-194.

Unnik, W. C. van, Hg., Evangelien aus dem Nilsand, Frankfurt a. M. 1960.

Vermaseren, M. J., Hg., Die orientalischen Religionen im Römerreich (OrRR), Leiden 1981.

Voorgang, D., Die Passion Jesu und Christi in der Gnosis (EHS.T 432), Frankfurt 1991.

Völker, W., Das Bild vom nichtgnostischen Christentum bei Celsus, Halle 1928.

Völker, W., Das Vollkommenheitsideal des Origenes (BHTh 7), Tübingen 1931.

Weber, M., Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie, 5. Auflage Tübingen 1976.

Welburn, A. J., The Identity of the Archons in the „Apokryphon Johannis“, in: VigChrist 32/1978, S. 241-254.

Welburn, A. J., Reconstructing the Ophite Diagram, in: NT 23/1981, S. 261-287.

Wendland, P., Besprechung von Origenes, Werke Bd I und II, Hg. von Koetschau, in: GGA 161/1899, S. 276-304.

Widengren, G., Der iranische Hintergrund der Gnosis, in: ZRGG 4/1952, S. 97-114.

Widengren, G., Die Religionen Irans (RM 14), Stuttgart 1965.

Wifstrand, A., Eikota IV., Emendationen und Interpretationen zu griechischen Prosaikern der Kaiserzeit, in: Bulletin de la société royale des Lettres de Lund 1938/39, Lund 1939, S. 26-40.

Wifstrand, A., Die wahre Lehre des Kelsos, in: Bulletin de la Société Royale des Lettres de Lund 1941/42, Lund 1942, S. 391-431; mit eigener Seitenzählung, S. 1-41.

Wilson, R. McLachlan, The Gnostic Problem, 2. Auflage London 1964.

Winden, J. C. M. van, Notes on Origen, Contra Celsum, in: VigChr 20/1966, S. 201-223.

Winter, F. A., Über den Wert der direkten und indirekten Überlieferung von Origenes’ Büchern Contra Celsum. Programm Gymnasium Burghausen, 1902/03 und 1903/04.

Wisse, F., The Nag Hammadi Library and the Haeresiologists, in: VigChrist 25/1971, S. 205-224.

Yamauchi, E. M., Pre-Christian Gnosticism, 2. Auflage Michigan 1983.

7. Personen- und Sachregister

A

Abbild 34, 67, 69, 98, 117, 120, 121
Abbildung II, 1, 12, 84, 94, 112, 117, 119, 120, 135, 141, 142, 143, 144, 146
Abfassung II, 11
Abhang 73, 79
Abschnitt I, 3, 5, 11, 15, 16, 18, 19, 73, 91, 100, 101, 102, 120, 134, 138
Abstieg 33, 35, 102, 112, 114, 115, 122, 126, 127, 130, 137, 138, 144, 145
Abstiegsschema 31, 101, 112, 127
Achtheit 65, 116, 117, 135, 146
Adam 79, 105, 127, 145, 159
Adler 63, 125
adlergestaltig 63
Adonaios 71, 111, 120, 121, 122, 123, 125
Affekt 101, 102
Affengesicht 111
Ägypten 86
Ailoaios 69, 71, 121, 122, 125
AJ (siehe auch Apokryphon des Johannes) 2, 27, 98, 99, 105, 111, 113, 120, 123, 128, 129
Allegorese 87
allegorisch 61, 87, 95, 96, 108, 131, 132
Alltagsbewußtsein 145
Altes Testament 13, 31, 84, 89, 90, 92, 93, 94, 100, 103, 106, 108, 112, 115, 116, 122, 126, 136, 155, 157, 159, 161, 162
alttestamentlich 88, 93, 94, 95, 104, 111, 122
Ambivalenz (des Weiblichen) 136
Amphibie 63, 125
Anatomie 114, 159
Andresen, C. 7, 18, 19, 21, 24, 85, 86, 89, 108, 131, 154
Anklage 45, 55
Anthropogonie 113
anthropologisch 33, 102
antik 4, 8, 89, 139, 155
Antike 8, 118, 138, 155, 156
Äon 120
Aphrodite 43
Apokalypse des Jakobus 36, 149
Apokatastasislehre 96, 157
Apokryphen 36, 93, 153
Apokryphon des Johannes (siehe auch AJ) 2, 27, 99, 149
Apostel 47, 77
Archont 26, 29, 32, 33, 34, 36, 63, 67, 69, 81, 93, 98, 100, 102, 105, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 124, 125, 127, 128, 133, 135, 138, 145, 146, 150
Archontenliste 123
Archontennamen 26, 118, 122, 123
archontisch 55, 71, 75, 92, 100, 102, 125, 131, 145
Ares 43
Ariel 111
arithmetisch 135, 147
Artemis 45
Astaphaios 67, 71, 111, 121, 122, 123, 125
Astrologie 118
auferstehen 63
Auferstehung 73, 79, 110, 130
auferwecken 63
aufhetzen 57
Aufseher 69, 121
Aufsteigen 34
Aufstieg 34, 36, 85, 87, 88, 127, 130, 138
Aufstiegsformular 33
Aufstiegsschema 85, 112, 127
Auslassung 7, 19
Auslegung 61, 81, 106, 108, 131, 159

B

Bader, R. 7, 14, 15, 17, 18, 19, 20, 21, 40, 86, 91, 96, 97, 104, 149
Bär 63, 71, 125
bärengestaltig 63
Basilius der Große 15
Baum 69, 122
Baum (siehe auch Holz) 55, 69, 71, 73, 79, 99, 105, 122, 126, 127, 128, 130, 145
Baum der Erkenntnis 71, 99, 105, 126, 127
Baum der Erkenntnis und des Lebens 71, 126, 127
Baum des Lebens 55, 69, 73, 79, 99, 122, 128

Baur, F. C. 9
Begierde 49
Behemon (vergleiche auch Behemot) 19, 51, 94, 145
Behemot (vergleiche auch Behemon) 94
Belehrung 53
Benjamin 53
Beschneidung 73, 75, 129
Beschuldigung 45, 59, 61, 81, 83
Beschwörungsformel 30, 31, 35, 36, 65, 94, 112, 114, 115, 117, 118, 119, 120, 121, 126, 127, 128, 132, 134, 144, 145, 146
Bestand 55
Betrüger 65, 69
Betrügerei 83, 122, 137
Bewußtseinszustand 114, 115, 127, 145
BG (Codex Berolinensis Gnosticus 8502 bzw. PapBerol [Papyrus Berolinensis]) 2, 27, 99, 105, 111, 113, 120, 128, 129
biblisch 41, 86, 87, 88, 95, 156
Bild 5, 6, 24, 67, 69, 84, 89, 90, 91, 109, 110, 113, 162
Blindheit 65, 115, 144
Blut 61, 63, 113
Blut-Seele 113
Bousset, W. 118, 121, 154
Br (siehe auch Codex Brucianus) 2, 35, 36
Buch 3, 11, 14, 16, 17, 21, 22, 34, 36, 40, 41, 47, 88, 94, 96, 98, 118, 149, 150, 151, 152, 158

C

Celsus (siehe auch Kelsos) I, 1, 3, 4, 5, 7, 8, 11, 14, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 26, 28, 29, 37, 38, 40, 43, 45, 47, 49, 51, 53, 55, 57, 59, 61, 63, 65, 69, 71, 73, 75, 77, 79, 81, 83, 84, 85, 86, 88, 89, 90, 91, 92, 94, 97, 98, 100, 102, 103, 104, 106, 108, 109, 110, 112, 120, 122, 125, 126, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 136, 137, 138, 139, 144, 149, 151, 152, 154, 157, 158, 159, 160, 161, 162
Celsusforschung 6, 7, 8
Celsusfragment 18
Celsusschrift 6, 7, 8, 91, 128
Celsustext 7, 20, 86, 96, 97, 104, 134
Celsuszitat 18, 19, 20, 41, 92, 94, 104, 128, 136, 137
Chadwick, H. 7, 40, 85, 93, 94, 100, 125, 127, 151, 154
Charakter 26, 101, 145, 147
Cherubin 128
Christ 4, 5, 6, 7, 38, 45, 49, 53, 55, 57, 59, 61, 63, 65, 69, 84, 86, 88, 89, 90, 91, 96, 97, 98, 103, 104, 106, 108, 109, 112, 122, 131, 133, 134, 137, 138, 139
Christentum 4, 5, 6, 8, 24, 34, 89, 90, 91, 109, 110, 152, 154, 157, 158, 159, 162
Christianisierung 130
christlich I, 4, 5, 8, 11, 16, 21, 28, 57, 69, 71, 73, 83, 88, 90, 97, 103, 122, 131, 137, 139, 152, 155, 157
Codex Brucianus (siehe auch Br) 2, 34, 152
Colpe, C. 10, 89, 155
Commodus 87
Contra Celsum I, 1, 3, 4, 7, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 28, 38, 39, 40, 85, 93, 94, 100, 125, 127, 138, 151, 152, 158, 163
Crouzel, H. 6, 86, 87, 92, 96, 154, 155, 157
Cumont, F. 84, 86, 155

D

Dämon 63, 102, 110, 126
dämonisch 113, 126
Darstellung 1, 8, 9, 11, 12, 13, 38, 43, 45, 84, 87, 101, 105, 110, 117, 124, 128, 135, 137, 140, 144, 146, 147
Datierung I, 1, 6, 23, 24, 25, 27, 28, 29, 160
Datierungsversuch 24
Demiurg 117
Denken 4, 5, 7, 25, 31, 32, 127, 138, 139
Depression 145
Deutung 12, 20, 34, 35, 84, 93, 96, 98, 102, 108, 112, 113, 126, 127, 131, 140, 144
Diagramm 11, 12, 28, 31, 37, 49, 51, 53, 55, 63, 65, 71, 81, 86, 90, 91, 92, 93, 94, 97, 100, 102, 103, 107, 108, 111, 112, 115, 116, 125, 126, 127, 130, 134, 136, 144, 145, 146, 157
Die drei Stelen des Seth (siehe auch StelSeth) 3, 33, 152, 153
Diogenes (von Sinope) 107, 159
Dogma 4, 139
Döpmann, H.-D. II
Doppelaxt 146
doppelaxtförmig 146

Doppelwesen 126
Dörrie, H. 8, 155, 156
Dositheaner 27
Dositheus 27, 28
Drache 51, 71, 93
Drachengesicht 111
drachengestaltig 63, 81
Dualismus 25, 33, 115
Dummer, J. II, 150
Durchgang 33, 34, 36, 98, 102, 111, 115, 117, 120, 121, 127, 144

E

Edition I, 18, 40
Eingeweite 45
Eisen 43, 73, 79
Element 4, 13, 26, 28, 29, 31, 39, 98, 134, 136, 139, 140, 147
Eloai 71
Eloaios 71, 111, 122, 123
Emanation 73, 75
emotional 101, 102
empirisch 25, 26, 32, 96, 100, 115, 135, 138, 144
empirische Wirklichkeit 25, 26, 32, 96, 100, 115, 135, 138, 144
Engel 55, 63, 100, 102, 118
Engelname 111, 112, 118, 124, 125, 145
Engelwesen 100
Ennoia 120
Ennom (Tal bei Jerusalem) 51, 53
Entstehungsdatum 24
Entstehungsort 6
Entstehungszeit 6
Entsühnung 75
Epikur 55
Epikuräer 97
Erathaoth 65, 125
Erde 35, 49, 51, 61, 73, 75, 77, 130, 136
Erkenntnis 25, 31, 32, 49, 83, 85, 99, 105, 114, 120, 127, 128, 132, 138, 144, 145, 147
Erläuterung 1, 11, 14, 19, 20, 21, 23, 26, 27, 29, 30, 33, 38, 49, 67, 84, 87, 94, 98, 102, 112, 117, 118, 121, 122, 128, 129, 130, 131, 132, 134, 140
Erleben 31, 32, 87
Erlebnis 31, 36, 126, 127
Erlöser 106, 113, 114, 115, 126, 127, 130, 145, 160
Erster Mensch 59, 104, 110
Erweckung 138
Esel 65, 125
eselsgestaltig 65
eselsköpfig 81, 133
Euphrates 61, 107, 108
Eva 105, 127, 145
Evangelium 51, 75, 79, 132, 162
Ewigkeit 65, 115, 121, 145
Exegese 87
Exemplar 28, 29, 91, 98, 106, 119, 120, 128, 132, 137
Ezechiel 47

F

Fabel 71, 127
Farbe 43, 136
Feind 59, 61, 71, 77, 107
Fessel 65, 115, 144
Feuer 53
Feuerflammengesicht 111
Figur 29, 92, 93, 98, 116, 117, 119, 120, 121, 128, 129, 134, 136, 146, 147, 148
Finsternis 57, 115
Fixstern 43, 144
Fixsternsphäre 85, 126
flammendes Schwert 128
Flammenschwert 71, 122, 126, 127, 128, 136
Fleisch 57, 61, 63, 73, 79, 113, 130
Fluch 59, 101
Folterplatz 51
Formel 30, 36, 98, 117, 119, 120, 122
Formular 39
Forschung 5, 26, 161
Forschungsgeschichte 1, 5
forschungsgeschichtlich 6, 8, 9, 11, 18
Förster, W. 12, 27
Fundament 47
Fünfheit 67, 119, 146
Funktion 10, 13, 30, 31, 35, 38, 94, 113, 119, 121, 136, 140, 144, 148
Furcht 53

G

Gabriel 63, 111, 125
Gattung I, 30, 37
Gattungsbestimmung 1, 30, 117
Gattungsbezeichnung 37
Gebet 16, 33, 40, 151
gedanklich 37

Gefühl 32, 102, 123
Gefühlsqualität 33, 127, 145
Gegenschrift 69
geheimes Markusevangelium 133
Geheimlehre 43, 45, 75, 85
Geheimnis 45, 47, 49, 65, 67, 69, 119, 146
Gehenna 51, 53, 94, 95, 97, 144
Geist 32, 65, 67, 69, 75, 85, 87, 137, 149, 157, 158
Gelehrsamkeit 43, 69, 85
Gemeindebildung 90
Genesis 79, 105, 159
Gerechtigkeit 77
Gerücht 83
gesalbt 55, 99
Gesalbter 75
Geschlechtsverkehr 105
Geschöpf 51
Gesetzgeber 61
Glauben 25, 37, 83, 96, 133
Glaubensinhalt 37
glückselig 59, 73, 79
Gnade 65, 67, 69, 116
Gnosis 4, 9, 10, 12, 13, 14, 25, 26, 27, 28, 31, 32, 33, 37, 84, 85, 89, 90, 92, 93, 94, 98, 99, 100, 102, 103, 104, 105, 106, 108, 109, 110, 112, 114, 115, 116, 117, 118, 121, 122, 123, 125, 126, 127, 130, 133, 135, 136, 138, 153, 154, 155, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163
Gnosisforschung 9, 10, 25, 160
Gnostiker 4, 5, 12, 25, 26, 31, 32, 37, 89, 91, 97, 100, 101, 102, 103, 107, 109, 111, 113, 114, 115, 116, 118, 121, 122, 126, 127, 136, 137, 138, 139, 158
gnostisch I, 1, 2, 4, 5, 10, 13, 23, 25, 26, 28, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 38, 39, 89, 90, 91, 96, 97, 98, 99, 100, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 110, 111, 113, 114, 115, 116, 117, 120, 121, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 135, 136, 139, 147, 149, 152, 153, 159, 160, 162
Gold 43, 53
Gott 47, 51, 57, 59, 61, 63, 65, 71, 79, 84, 87, 100, 103, 104, 105, 107, 108, 109, 110, 113, 160
Gottesbezeichnung 122
Gotteserkenntnis 8, 32, 162
Gotteskonzeption 32, 137
Gottesschau 87
Gottesverächter 61, 63
göttlich 31, 47, 138, 145
gottlos 61, 69, 93, 107
graphisch 1, 11, 12, 13, 35, 37, 98, 118, 140, 144
Gregor von Nazianz 15
Grieche 45, 59, 75, 81
griechisch I, 1, 4, 7, 15, 16, 17, 20, 21, 22, 23, 87, 95, 107, 111, 163
Gut und Böse 59, 104

H

HA (siehe auch Hypostase der Archonten) 2, 105, 111, 113, 128
Haar-Seele 113
Häretiker 75
häretisch 73
Haß 57
Haut-Seele 113
hebräisch 71, 95, 111
heidnisch 97, 103, 139
Heil 33, 65
Heiland 65
Heilstechnik 5, 33
Hekate 45
hellenistisch 6, 90, 156, 160
Herabkommen 34
Herakleoniten 36
Herrschaftsbereich 33, 34, 36, 67, 93, 98, 102, 111, 112, 114, 115, 117, 118, 119, 121, 135, 145
Herrscher 67, 119
Hexapla 95
Hilgenfeld, A. 12, 28, 40, 92, 102, 103, 123, 136, 157
Himmel 35, 43, 73, 77, 107, 135, 136
Himmelskönig 27, 111
himmlische Kirche 75, 129
Hiob 94
Hippolyt 2, 12, 108
historisch-kritisch 11, 95
Hoffmann, J. R. 8, 149
höhere Welt 99, 100, 102, 105, 109, 111, 113, 115, 116, 117, 119, 121, 126, 127, 129, 134, 145, 146
Höllenstrafe 96
Holz (siehe auch Baum) 73, 79, 122, 128, 130, 145
Hopfner, T. 12, 14, 92, 93, 94, 100, 102, 111, 112, 115, 116, 125, 126, 127, 130, 136, 140, 157
Horaios 69, 71, 121, 122, 125

Hörer 47, 89, 91
Hund 65, 71, 125, 130
Hyänengesicht 111
hylisches Prinzip 94
Hypostase 2, 101, 105, 116, 134, 148, 150
Hypostase der Archonten (siehe auch HA) 2, 105, 150
hypostasiert 101, 116, 123

I

idealtypisch 26
individuell 39
Inhalt 9, 11, 17, 18, 20, 22, 28, 30, 37, 71, 85, 90, 91, 98, 104, 112, 117, 121, 122, 131, 158
inspiriert 61, 109
Interpretation 12, 13, 32, 86, 88, 106, 115, 125, 163
Iran 84, 85, 89, 155, 163
iranisch 89, 163
irdische Kirche 73, 75, 129
Irenäus 2, 26, 27, 36, 98, 105, 107, 109, 110, 113, 116, 123, 126, 128, 129, 130, 132, 135, 136, 150
Irenäus, adv. haer. 2, 36, 109, 113, 128, 129

J

Ja 67, 71, 122
Jaldabaoth 65, 67, 71, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 129, 135, 146, 161
Jao 67, 71, 111, 118, 122, 123, 124, 125, 135, 146
Jerusalem 47, 53, 95
Jesus 28, 35, 47, 59, 61, 65, 75, 79, 81, 106, 131, 132, 160, 162
Jeû, Bücher 34, 36, 37, 98, 118, 152
Johannes 47
Jonas, H. 4, 9, 31, 32, 85, 154, 157, 158
Jungfrau 69, 73, 75, 107
Justin 12, 24, 25, 154

K

Kabiren 47, 89
Kanon 4, 24, 88
kanonisch 133
Kapadozier 45
karpokratianisch 133
KE (siehe Abkürzungsverzeichnis) 3, 15, 16, 17, 23, 86, 88, 132
Keim, T. 24, 40, 149
Kelsos (siehe auch Celsus) 7, 8, 14, 15, 17, 18, 19, 21, 40, 86, 91, 96, 97, 104, 149, 152, 155, 162, 163
Kenntnis 13, 59, 104, 111, 114, 132
Kind 57, 81
Kirche II, 11, 24, 75, 79, 81, 132, 139
Kirchenväter 4, 11, 17, 22, 104, 152, 153, 154
Klemens von Alexandrien 87, 133
Knochen-Seele 113
Kö (siehe Abkürzungsverzeichnis) 3, 16, 20, 21, 40
Koetschau, P. 3, 16, 17, 18, 19, 20, 22, 40, 67, 109, 132, 151, 152, 158, 163
Komma 45
Kommentar II, 18, 34, 99, 128, 129, 134, 153
Konstruktion 11, 14, 26, 92, 135, 136, 140, 146, 147
Konstruktionsprinzip II
Kontemplation 5, 31, 32, 33, 35, 37, 39, 85, 101, 102, 112, 114, 126, 127, 136, 137, 144, 145, 148
kontemplativ 31, 36
konzentrisch 93, 129, 144
Korinth 106, 107, 161
Korrektur II, 12, 18, 20, 39
Kosmogonie 25, 137
kosmogonisch 26
Kosmologie 26
kosmologisch 26
Kraft 22, 65, 69, 73, 75, 101, 113, 120, 129
Krause, M. II, 9, 27, 34, 149, 152, 158
Kreis 51, 71, 73, 75, 81, 83, 92, 93, 98, 116, 122, 126, 127, 128, 129, 131, 144, 145, 146, 147
Kreise über Kreise 73, 75, 129
Kreislauf 43, 144
Kreuz 73, 79, 126
Krokodil 93
Kronos 43
KÜ (siehe Abkürzungsverzeichnis) 3, 17, 20, 22, 40, 67, 109, 125, 126
Kult 84, 86, 125, 160
Kultgemeinschaft 85
kultisch 37, 39, 98, 103
Kultur 4, 139

Kultus 10, 31, 37, 38, 104, 138
Kunst 67
Kupfer 43
Kürzung 18, 96, 97, 104
Kyniker 59, 107

L

Leben 59, 67, 73, 79, 83, 86, 87, 99, 101, 120, 122, 128, 130, 136, 145, 146, 156
Lebensbaum 99, 130
Lebensführung 4, 5, 33, 139
Leder 73, 79
Legierung 43
Lehraussage 4, 133
Lehre 4, 14, 28, 40, 43, 45, 47, 49, 53, 55, 57, 61, 65, 69, 73, 75, 81, 83, 84, 86, 87, 88, 89, 91, 96, 97, 103, 107, 110, 112, 122, 127, 129, 130, 131, 134, 137, 138, 163
Lehrmeinung 20
Lehrsystem 4
Lehrtradition 27, 29, 96, 104, 113, 129, 130
Leib 63, 67, 110
Leisegang, H. 12, 13, 14, 31, 92, 93, 94, 108, 118, 125, 126, 127, 135, 136, 140, 158
Leiter 43, 84
Leser 38, 47, 57, 90, 91, 104
Leviathan 51, 75, 92, 93, 94, 97, 115, 116, 118, 120, 131, 144, 145, 146, 157
libertinistisch 96, 104
Licht 55, 57, 65, 100, 102, 115, 127
Liebe 73, 79, 83, 101, 136, 146
Linker Ginza 37
Lipsius, R. A. 11, 12, 40, 92, 94, 100, 102, 103, 106, 108, 112, 115, 116, 127, 129, 136, 158
literarisch 30, 160
Literatur I, 5, 9, 17, 93
liturgisch 85
Löwe 63, 71, 118, 125, 126, 130
Löwengesicht 111
löwengestaltig 27, 63, 67, 118
Löwengestaltigkeit 111, 112, 118, 124
Lubac, H. de 87, 158
Lukas 133

M

Macht 69, 100, 123
Magie 13, 31, 69, 71, 84, 90, 92, 94, 103, 108, 112, 115, 116, 122, 126, 136, 162
magisch 83, 122, 137, 138
Mandäer 37
Mandala 31, 32, 35, 38
Mandalarhombus 136
Mannweib 129
mannweiblich 101
Mar Saba Kloster 133
Märchen 73
Mark-Seele 113
Markusevangelium 132
Martyrium 16, 40, 122, 151
Materie 43
Matthäus 132
Meditation 37
Meditationsdiagramm 37, 38
Meer 34, 51, 152
Menschensohn 110, 113
Merkmal 24, 25, 34, 67, 98, 117
Michael 63, 111, 112, 118, 125
Mithra 84, 86, 155, 158
Mithras 43, 45, 84, 85, 87, 159
Mithraskult 85, 86, 87, 89, 91
Mithraslehre 45, 49
Mithrasmysterien 38, 84, 85, 86, 90
Mithräum 84, 144
Mittelpunkt 51
Mond 43, 105, 115, 124, 125, 156, 157
Mosaik 84
Mose 47, 57
Mosheim, J. L. von 10, 11, 14, 21, 22, 92, 108, 152, 159
musikalische Fragen 43, 86
musikalische Lehren 43
Mutter 69, 121, 129, 137, 147
Mysterienkult 90
Mysterienreligion 90, 160
Mystik 5, 31, 32, 87, 138
Mystiker 31, 33, 87
Mythen 113
mythologisch 25, 94
Mythos 13, 81, 127, 145, 155, 162

N

Nag Hammadi 9, 10, 26, 106, 108, 121, 137, 149, 150, 153, 154, 158, 160, 161, 162, 163
Name 26, 43, 49, 51, 59, 69, 71, 90, 91, 93, 94, 98, 101, 107, 111, 115, 117, 120,

122, 123, 124, 125, 126, 129, 134, 135, 136
Narr 47, 89, 91
Natur 31, 47, 83, 105, 114, 127, 144, 145, 146, 147
Nautin, P. 6, 91, 95, 159
neutestamentlich 4, 24, 88, 95, 160
NHC (Nag Hammadi Codex) 2, 3, 27, 33, 36, 95, 98, 101, 105, 111, 113, 119, 123, 128, 129, 135
Nichtgrieche 75
niedere Welt 26, 32, 100, 105, 109, 110, 111, 113, 114, 115, 116, 117, 129, 134, 138, 145, 146, 147
Nilpferd 94, 156
Numeri 47, 88

O

Offenbarer 116
Offenbarung 47
Offenbarungsquelle 88
Ölbaum 99
Onoel 65, 112, 125
Ophianer I, II, 20, 26, 39, 49, 59, 81, 86, 91, 94, 97, 98, 103, 104, 106, 107, 108, 116, 119, 121, 125, 127, 128, 129, 130, 131, 134, 138, 144, 145, 146, 147
Ophiten 10, 11, 12, 26, 98, 105, 106, 107, 108, 110, 116, 123, 126, 129, 130, 132, 135, 136, 154, 156, 157, 158
Ophitendiagramm I, 1, 4, 9, 10, 11, 12, 14, 19, 20, 23, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 41, 67, 86, 92, 93, 94, 98, 99, 100, 102, 104, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 117, 119, 120, 123, 125, 126, 127, 128, 129, 131, 132, 134, 136, 137, 138, 140, 144
ophitisch 11, 40, 92, 94, 100, 102, 103, 106, 108, 112, 115, 116, 127, 129, 136, 158
Oraios 123
Ordnung 18, 43, 63
Origen (siehe auch Origenes, Origène) 6, 7, 15, 40, 85, 87, 93, 94, 100, 125, 127, 151, 152, 154, 155, 160, 162, 163
Origène (siehe auch Origenes, Origen) 2, 6, 16, 40, 86, 87, 91, 92, 95, 96, 110, 151, 155, 156
Origenes I, 1, 3, 4, 6, 7, 8, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 25, 26, 28, 29, 35, 37, 38, 39, 40, 41, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 101, 102, 103, 104, 106, 107, 108, 109, 110, 112, 114, 119, 120, 122, 123, 125, 126, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 136, 137, 138, 139, 140, 144, 145, 147, 151, 152, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163
orthodox 91, 109
Ostia 84, 144, 154

P

Paradies 71, 105, 114, 122, 126, 127, 128, 132, 144, 145
Paradiesbaum 100
Paradiesgarten 79
Passage 15, 18, 19, 20, 30, 34, 38, 85, 102, 128, 131
Paulus 49, 106
Peraten 108
Perser 38, 43, 45, 49, 108
persisch 43, 45, 84, 85, 89, 127
Phainon 67, 118
Phantasie 77
Philippus Arabs 23
Philokalie 15, 16
Philosoph 4, 57, 59, 61, 97, 103, 107, 138, 139
Philosophie 4, 5, 6, 88, 139
phönizisch 93
Pichler, K. 8, 22, 152, 159
Planet 43, 85, 118, 119, 124, 125, 144
Planetengötter 84, 85, 144
Plato 45, 55, 84, 86
Platoniker I, 97, 103
platonisch 4, 5, 8, 138, 155
platonisierend 4
Platonismus 7, 8, 88, 138, 155, 156
Polemik 5, 7, 19, 86, 89, 91, 97, 104, 109, 158
polemisieren 6, 106, 138
Präexistenzchristologie 130
Prediger 75
Prophet 47, 51, 53, 61, 71, 109
Prophetenwort 73, 75, 129
Prunikos 73, 75, 121, 129, 132, 136, 147, 159
Psalmen 51
psychisch 102, 113

Q

Quelle I, 1, 8, 10, 85, 95, 99, 140, 149, 153

R

Rand 38, 51
Raphael 63, 111, 125
rational 4, 5, 31, 138, 139
Reiner 65
Reinigung 53
Reinigungsfeuer 96
Reise 91
Rekonstruktion 7, 18, 135, 140
Rekonstruktionsversuch 1, 7, 20, 140
Religion 11, 21, 40, 84, 85, 86, 92, 109, 151, 152, 155, 159, 162, 163
Religionsgeschichte 154
religionsgeschichtlich I, 10, 32, 115, 155, 161
religiös 25, 32, 104, 122
Religiosität 4, 31, 32, 35, 85, 110
Remythologisierung 139
rhomboide Figur (siehe auch viereckige Figur) 83, 136, 147
Ritual 104, 138
Ritualmord 103
Ritus 39
Röhm, R. 11, 22, 152
Rom 84, 150, 154, 156, 157
Römer 45
römisch 84, 86, 155
Rosenbaum, H.-U. II, 16, 23, 24, 154, 160
Rougier, L. 8, 150, 160
Rudolph, K. 4, 9, 10, 13, 14, 25, 31, 37, 89, 90, 98, 99, 102, 103, 104, 106, 114, 115, 117, 118, 123, 130, 138, 160
Ruf 31

S

Sabaoth 67, 71, 119, 122, 123, 125, 135, 147, 156
Sacharia 53
Sakrament 38, 98, 99, 156
sakramental 101, 102, 115, 118, 121
Salomon 75
Samaritanertum 27, 154
Satan 107
Saturn 67, 118, 125
Schau 33, 34, 43, 45, 85, 138
Schema 14, 92, 115
Schenke, H.-M. II, 2, 10, 27, 28, 29, 105, 110, 120, 130, 133, 149, 160, 161
Schiff 51
Schlachten 129, 136
Schlange 10, 11, 26, 59, 61, 92, 93, 94, 97, 104, 105, 107, 108, 116, 118, 130, 160
Schlangengesicht 111
Schlangenmahl 125
Schlucht 73, 79
Schmelzofen 53
Schmied 73, 79
Schöpfer 57, 61, 63, 100, 103, 110, 111, 117, 157
Schöpfung 67, 103, 113, 145, 157
Schrift 2, 6, 7, 8, 11, 14, 15, 16, 18, 22, 25, 26, 27, 29, 32, 33, 34, 35, 36, 40, 47, 51, 53, 63, 69, 71, 75, 77, 79, 81, 83, 88, 90, 93, 95, 96, 99, 101, 104, 106, 120, 122, 126, 137, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 162
Schriftsinn (mehrfacher) 87, 96
Schule 10, 11, 21, 152, 155
Schulphilosophie (platonische) 7, 8, 138
Schuster 73, 79
schwarze Linie 51, 94, 112, 144
Schwert 73, 77
Seele 36, 43, 47, 51, 53, 55, 73, 75, 84, 85, 87, 88, 93, 94, 96, 98, 113, 115, 118, 129, 130, 144
Seele des Alls 51, 75, 93, 94, 115, 144
Seelenaufstieg 36, 85, 86, 88
Seelenaufstiegslehre 90
Seelenwanderung 84, 130
Seelenwanderungslehre 77, 125
Seeschlange 93
Sehnen-Seele 113
Sein 32, 93, 96
Sekte I, 26, 39, 45, 49, 73, 75, 90, 91, 97, 104, 107, 108, 131
Selbst 25, 31, 32, 97, 100, 102, 105, 114, 126, 127, 136, 137, 138, 144, 145, 146
Septuagintatext 95
Seth 33, 34, 152
sethianisch 27, 29, 33, 34, 99
Sethianismus 27
Sexualsymbolik 90
sieben 43, 47, 63, 75, 84, 89, 92, 100, 110, 111, 117, 118, 120, 131, 144
sieben Engel 100, 110
sieben Himmel 47, 89

Siegel 34, 36, 55, 98, 118
Silber 43, 53
Simon Magus 28
Sinn 17, 73, 77, 88, 95, 96, 97, 102, 131
Sitz im Leben 30, 31, 38, 39
Sklave 47, 89, 91
Sohn 47, 51, 55, 65, 67, 81, 98, 110, 113, 115, 117, 119, 123, 132, 134, 137, 146, 147
Sohn Gottes 47, 65
Sohn und Vater 67, 115, 117, 134, 146
Sonne 43, 124, 125
Soteriologie 113, 159
soziologisch 131, 159
Spätantike 5, 84
spätbabylonisch 85
Spruch 98
Status 92
Stein 73, 79
Steinmetz 73, 79
StelSeth (siehe auch Die drei Stehlen des Seht) 3, 33
Sterbesakrament 36, 102
Stern 43, 67, 118
Stier 63, 125
stiergestaltig 63
Strafe 53, 96, 105
Strick 73, 79
Sünde 49, 73, 77, 129
Sündenfall 96
Suriel 63, 111, 125
Symbol 47, 75
Symbolik 85, 130, 147
Synagoge 45
Synkretismus 32, 89, 154, 155
System I, 1, 11, 23, 25, 26, 27, 28, 29, 40, 92, 94, 98, 100, 102, 103, 106, 108, 112, 115, 116, 121, 127, 129, 130, 136, 147, 158, 160, 161

T

Tal 51, 53
Tartaros 51, 94, 112, 144, 145
Terminus ante quem 23, 25, 28
Terminus post quem 25, 27, 28
Text I, 1, 3, 9, 10, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 30, 35, 36, 37, 39, 42, 84, 86, 119, 120, 133, 135, 140, 152, 153, 158, 160, 161
Textabgrenzung 19, 20
Textabschnitt 1, 18, 19, 20
Textkritik 1, 14
Thaphabaoth 65, 112, 125, 145
Thatharaoth 124
Theologe 4, 87, 88, 97, 103, 138, 139
Theologie I, 4, 5, 8, 43, 86, 87, 88, 90, 131, 139, 155, 156, 158, 159, 160
Thraker 45
Tier 51, 124
Tiergestalt 26, 110, 111, 118, 124, 125
tiergestaltig 26, 113, 123, 138
Tiergestaltigkeit 111
tierisch 125
Titanen 59
Tochter Zions 77
Tod 36, 37, 67, 73, 77, 79, 96, 101, 119, 129, 137
Tor 43, 47, 65, 67, 69, 71, 73, 77, 81, 84, 115, 121, 126, 127, 130, 144, 145
Tore der Archonten 65, 115, 121, 130, 145
Torwächter 19, 126
Trennwand 83, 115, 136, 146
Triade 137, 154
trinitarisch 137
Trinität 137, 147, 154
Tura 16, 158

U

überhimmlisch 81, 134, 146
überhimmlische Kreise 134, 146
Überlieferung I, 1, 4, 7, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 20, 21, 25, 26, 28, 29, 31, 35, 39, 55, 65, 67, 86, 90, 95, 98, 100, 105, 106, 107, 111, 112, 114, 116, 117, 119, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 135, 136, 139, 140, 163
Überlieferungszustand 18
Übersetzung I, 1, 7, 8, 10, 11, 12, 14, 17, 20, 21, 22, 27, 33, 34, 36, 42, 92, 120, 123, 126, 135, 149, 152, 153
Ullmann, W. II, 8, 13, 31, 35, 38, 84, 90, 92, 94, 103, 108, 112, 115, 116, 122, 126, 136, 162
Umfeld I, 7, 33, 99, 100, 107, 109, 111, 113, 117, 129
unfromm 51, 55
Ungeheuer 57, 93, 94, 95
Unio mystica 33, 85, 127, 137, 145
Unruhe 102
Unverweslichkeit 77
Uranfang 69, 121
Urgeschichte 79

UW (siehe auch Vom Ursprung der Welt) 3, 27, 29, 95, 99, 101, 105, 111, 113, 119, 123, 128, 129, 135

V

Valentinianer 75, 132
Variante 29, 123, 125, 133, 134
Vater 55, 61, 65, 67, 69, 83, 98, 102, 110, 116, 129, 134, 135, 137, 146, 147
Vater und Sohn 83, 98, 102, 129, 146, 147
verfluchter Gott 55, 102
Verfluchung 103, 106
verfluchungswürdig 59, 104
Verkündigung 57
verleumden 98
Verleumdung 57, 109
Vernunft 67
Versiegelung 38, 98, 102
versprechen 83
Verstand 67, 119
Verständnis 83, 132, 147
viereckige Figur (siehe auch rhomboide Figur) 71, 126
Vision 47
Völker, W. 5, 6, 24, 87, 88, 90, 109, 110, 162
vollkommen 67, 99, 117, 146
Vom Ursprung der Welt (siehe auch UW) 3, 27, 29, 123, 135, 153
Vorhang (als Grenze) 135
Vorsehung 65, 83, 147

W

Wahrheit 11, 21, 49, 81, 90, 101, 152, 154
Wall der Schlechtigkeit 65, 115
Wall des Feuers 69, 121, 127, 132, 145
Wasser 69, 121
Weber, M. 5, 33, 37, 163
Wechselreden 55, 98
Weg 34, 35, 37, 45, 47, 73, 77, 88, 93, 102, 112, 113, 114, 115, 117, 130, 139, 144, 145
Weg der Seele 37, 45, 88, 144
Weg nach unten 37, 73, 115, 130, 145
Weib 73, 75, 81
Weiblein 49, 91
weibliches Prinzip 147
Weihe I, 38, 43, 49, 71, 84, 90
Weiheformular 39
Weisheit 51, 61, 65, 75, 83, 121, 129, 135, 136, 137, 147
Wekel, K. 33, 34, 153
Welburn, J. R. 13, 14, 38, 92, 94, 100, 124, 125, 136, 140, 163
Welt 57, 61, 67, 69, 73, 77, 100, 103, 105, 111, 113, 116, 117, 120, 121, 129, 135, 137, 139, 145, 146, 153
Weltordnung 95
Weltschöpfer 75, 117
Weltschöpfung 57, 59, 61, 108
Werk 3, 14, 16, 19, 40, 57, 67, 77, 87, 111, 117, 146, 151, 152, 161, 163
Wertung 20, 99, 116, 131
Wesen 33, 69, 87, 94, 98, 100, 102, 105, 109, 114, 116, 117, 119, 121, 126, 127, 129, 134, 136, 138, 145, 146, 147, 156
Wiederaufstieg 137
Wiederherstellung aller Dinge 96, 130
Wiederholung 7
Wirklichkeit 33, 138
Wirklichkeitsauffassung 4, 5, 139
Wirklichkeitsbereich 25

Z

zehn 51, 92, 132, 144
zehn Kreise 92, 132, 144
Zeichen 34, 35, 37, 41, 67, 69, 81, 98, 112, 113, 115, 117, 120, 121, 145, 146
zeichnerisch 29, 31, 39
Zeichnung I, 11, 13, 14, 23, 26, 30, 34, 35, 37, 38, 84, 91, 92, 98, 111, 140, 144
Zeugnis 29, 153
Zeus 43
Zimmermann 73, 79, 132
Zinn 43
Zitat I, 89, 98, 108, 125, 131
zitieren 2, 14, 18, 30, 38, 40, 84, 98, 102, 120, 127, 128, 156
Zusatz 38
Zusätze 29, 31, 38, 67, 112, 128
Zweiter Mensch 110